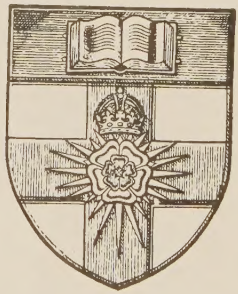
R [C5m.5 — Al-Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1949_14

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XIV

1949

PRINTED IN SPAIN

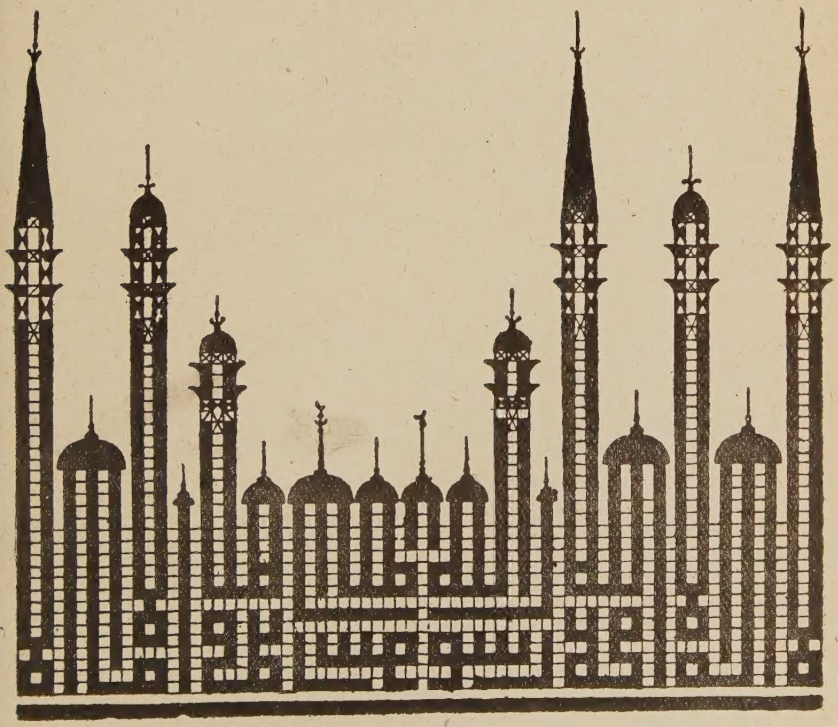
Madrid. Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Teléfono 215620.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XIV



MADRID-GRANADA. 1949

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:
† Ángel González Palencia.

DIRECTOR DE LA REVISTA:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:
Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS [1]

PARTE CUARTA

[LA ORACIÓN Y SUS EFECTOS MÍSTICOS SEGÚN EL IDEARIO ŠĀḌILĪ] [2]

[MATERIALES PREPARATORIOS] [3]

(Continuación.)

[9.] LA CONTEMPLACIÓN EN MOLINOS Y EN LOS ŠĀḌILĪES. DOS MODOS DE VER A DIOS: DIOS EN LAS COSAS Y LAS COSAS EN DIOS. LOS VELOS [4]

Abū-l-ʿAbbās de Murcia. — La contemplación.
(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 16.)

Cuando Dios te eleva hasta la morada de su presencia y visión despojada de las causas creadas, estás en la morada de la contemplación y de la fe real y verdadera... Para el contemplativo no existe este mundo, porque su mundo es para su vida futura y ésta es para su

[1] [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; y XIII [1948], 1-17 y 255-273. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

[2] [Este título, como los demás incluídos entre paréntesis cuadrados, no es del autor; pero cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 4.]

[3] [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947], p. 1, nota 2.]

[4] [Título del autor, en la carpeta que reúne las notas. Suprimimos, de mo-

Señor. El asceta es un extranjero en el mundo, porque su patria es la vida futura. El contemplativo es un extranjero en la vida futura, porque vive ya junto a Dios.

Abū-l-ᶜAbbās de Murcia. — Dios es la vista, oído, etc., del contemplativo.

(*Ṭabaqāt Šaᶜranī.*)

Dios tiene siervos cuyos actos borra con los suyos y cuyas cualidades borra con las suyas y cuya esencia borra con la suya, haciendo que soporten de sus misterios lo que no son capaces ni siquiera de oír el vulgo de los amigos de Dios.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — Los cuatro síntomas de la contemplación unitaria.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 90.)

Los signos y síntomas por los que el devoto conoce claramente que la fe y certeza mística de la visión unitaria ensancha ya su pecho sin lugar a duda... son: sentirse alumbrado el corazón con las luces divinas; desaparecer del espíritu la conciencia de los *otros*, o sea, de los seres que no son Dios; sentirse en relación de íntima familiaridad con Él; sentirse dirigido por Dios.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — La felicidad consiste en la contemplación de Dios, en esta y en la otra vida.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 39.)

«El verdadero y único bien, aunque varíen sus causas aparentes, es contemplar a Dios y estar cerca de Él. El verdadero y único mal, aunque varíen sus causas aparentes, es tener a Dios oculto con un

mento, entre éstas, las referentes a la contemplación en Molinos, no suficientemente elaboradas.]

velo. La causa real del castigo infernal es, pues, la existencia del velo, así como la felicidad suma del cielo está en la contemplación del rostro de Dios.»

Las causas aparentes de la felicidad en la vida futura son las varias especies de recompensas y deleites con que Dios premia a los bienaventurados. Las causas aparentes del tormento en la vida futura son las varias especies de suplicios y dolores con que Dios castiga a los condenados. Pero ni la felicidad ni el tormento se deben realmente a esas causas aparentes que afectan al sujeto, sino, antes bien, débense tan sólo a que ellas implican respectivamente, para aquél en quien se manifiestan, el acercamiento a Dios y su contemplación en un caso, y su alejamiento y ocultación con un velo en otro. Estas son las dos causas en que realmente consisten la felicidad y el castigo.

Los cuidados y tristezas que el corazón experimenta, débense en realidad a que se encuentra impedido de ver a Dios, porque las preocupaciones y tristezas, así temporales como espirituales, son consecuencia de que el alma piensa en sí misma y se cuida de su propio interés egoísta, y esto es cabalmente lo que impide al devoto encontrar la visión de Dios. Si dejase de verse a sí mismo y de preocuparse de su interés egoísta, de seguro lograría encontrar la contemplación divina, y así, no tendría jamás cuidados ni tristezas, sino alegría continua y gozo y contento permanente, como lo dice Dios mismo [*Qur'ān*, IX, 40]: «No te aflijas, que Dios está con nosotros.» Esta compañía de Dios no es compatible, efectivamente, con tristeza ni preocupación alguna y consiste en lo que hemos dicho: en experimentar su visión, que es un grado de conocimiento superior al de la certeza... El corazón, alumbrado con la luz de la intuición y gozando de la experiencia de su visión, echa de sí todo cuidado y viene a estar en la mansión de las almas espirituales. Esto sin contar con que los cuidados y tristezas, para las almas que no han llegado a esa mansión y no han podido todavía desecharlas de su corazón, reúnen grandes ventajas que no son despreciables, por cuanto ellas contribuyen a apagar el fuego de la concupiscencia, a purgar el corazón y a disipar la alegría y el contento de las cosas de acá abajo, además de servir de expiación de las culpas pasadas, en esta vida, y de mérito en la otra.

Ibn ʿAbbād de Ronda. — La contemplación y sus modos.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 15-16.)

«Todo ser creado es oscuridad que sólo queda iluminada con la aparición de Dios en él.

»El que ve lo creado sin contemplarlo en Dios, o junto con Dios, o antes de Dios, o después de Dios, se priva de las luces divinas, porque los velos de las criaturas le ocultan los soles de las intuiciones místicas.»

La nada es oscuridad, y el ser es luz. La criatura, atendida su propia esencia, es un no ser tenebroso; pero considerada en cuanto que en ella brilla y aparece la luz de la Verdad, o sea, de Dios, es ya ser luminoso. Los estados de los hombres son, sin embargo, bajo este respecto, varios bien diferentes entre sí. Unos no contemplan sino las cosas creadas, que como velos les ocultan al Creador, y por eso andan distraídos y errantes en medio de las tinieblas, velados sus ojos con las nubes de los efectos o huellas de Dios. Otros hay que ven va al Creador, pero con maneras varias de contemplación: unos los ven antes de las criaturas, y son aquellos que de la causa infieren sus efectos; otros lo ven después de las criaturas, y son aquellos que de los efectos infieren su causa; otros lo ven junto con las criaturas; mas esta simultaneidad de contemplación puede ser de unión y de separación: es de unión, cuando se contempla a Dios en las criaturas; y es de separación, cuando se le contempla a la vez que a las criaturas. Claro es que estas circunstancias aquí mencionadas no son temporales ni locales, porque el tiempo y el lugar son también cosas creadas, y la unión y la separación tampoco deben entenderse en el sentido literal de sus conceptos, ya que así entendidas son también cosas creadas. Sólo quienes llegaron ya a la contemplación mística son capaces de penetrar la esencia de estas varias maneras y distinguirlas con exactitud.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — Dos modos de conocer a Dios.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 24-25.)

Los novicios, mientras recorren el camino hacia Dios, no lo ven, porque les oculta a Dios como con un velo la visión de las cosas que no son Él, sino huellas suyas, es decir, las criaturas, aparentes y manifiestas, junto a las cuales viven, mientras que Dios les está oculto y no lo ven. Por eso, se limitan a inferir su existencia por las criaturas, elevándose gradualmente desde ellas al conocimiento de Él. En cambio, a los perfectos preséntaseles de repente en el rapto Dios mismo con su gloriosísimo rostro, dándoseles a conocer intuitivamente, y así es como lo conocen; y al conocerlo de este modo, se les ocultan las cosas que no son Dios y no las ven. Y como no las ven, se limitan a inferir su existencia descendiendo desde Dios a ellas. ¡Cuán grande es la diferencia y la distancia que separa a los dos grupos!...

Los que han llegado a la unión con Dios, como ya están fuera de la estrecha cárcel de la visión de las cosas que no son Él y han salido a la espaciosa llanura de la perfecta contemplación de su unicidad, ensánchase el horizonte de sus miradas y pueden derrochar generosamente el rico tesoro de sus conocimientos como les place. En cambio, los que todavía caminan sin haber llegado, tienen limitado el caudal de sus conocimientos, aprisionados en la angosta estrechez de las imágenes de la fantasía y de las definiciones descriptivas, y así, sólo pueden gastar de la limitada provisión de conocimientos que Dios les concede.

Ibn ᶜAṭā' Allāh. — Coloquio sobre los dos modos de conocer a Dios.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 86.)

«¡Oh Dios mío! ¿Cómo puede servir de indicio para conocerte aquello que para existir necesita de Ti? ¿Acaso puede tener en sí mismo una evidencia que Tú no poseas, para que sea él quien te evidencie? ¿Cuándo estuviste oculto para necesitar de indicios que te den a

conocer? Y ¿cuándo estuviste lejano, para que sean las cosas criadas quienes conduzcan a Ti?»

Este coloquio expresa el juicio despectivo que merecen los que se guían para conocer a su Señor con la especulación y el razonamiento, comparados con los que están en la otra morada, es decir, con los de la contemplación e intuición directa... Por eso dice el autor en sus *Laṭā'if al-minan:* «Los que se sirven del razonamiento y de la prueba apodíctica son vulgo para los de la contemplación e intuición, pues éstos consideran que siendo Dios la verdad, no puede para su manifestación necesitar de indicio alguno que lo demuestre. Porque ¿cómo va a necesitar de prueba Aquél que ha implantado la prueba? Ni ¿cómo puede existir cosa que lo dé a conocer, si es Él quien da a conocer a toda cosa? Por eso decía el maestro Abu-l-Ḥasan al-Šāḏili: '¿Cómo será conocido con los conocimientos racionales Aquél mediante el cual son cognoscibles éstos? O ¿cómo va a ser conocido mediante cosa alguna Aquél cuyo ser precede al ser de toda cosa?'»

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Ver a Dios en las cosas y ver las cosas en Dios.

(*Šarḥ Ḥikam,* II, 66-67.)

Dios guía, mediante sus huellas o rastros, al conocimiento de sus nombres, y, mediante éstos, a la afirmación de sus atributos, y, mediante éstos, a la realidad de su propia esencia, puesto que es imposible que el atributo subsista por sí mismo. A los raptados les revela Dios la perfección de su esencia, y, después, los vuelve a la contemplación de sus atributos, y sucesivamente a la de sus nombres y, al fin, a la de sus rastros o huellas. En cambio, a los proficientes o caminantes les sucede lo contrario. De modo que éstos terminan por donde los raptados comienzan y viceversa, aunque a veces unos y otros se encuentran en el camino: éstos descendiendo y aquéllos ascendiendo.

Los devotos a quienes Dios distingue con el favor del acercamiento a El y de la unión con Él, son de dos clases: los proficientes o caminantes y los raptados. La condición propia de aquéllos es ser-

virse de las cosas para conocer a Dios. Y así son ellos los que dicen: «No vemos cosa alguna, sin que después de ella veamos a Dios.» La condición propia de los raptados es, por el contrario, servirse de Dios para conocer las cosas. Y así, son ellos los que dicen: «No vemos cosa alguna, sin que antes veamos a Dios.» Ahora bien, es indudable que la prueba o medio de conocer una cosa es siempre más evidente o manifiesta que la cosa que se trata de conocer. Para los proficientes, lo más evidente o manifiesto son los rastros o huellas de Dios, que son sus actos u operaciones: de ellas inducen sus nombres, y de éstos sus atributos, y de éstos su esencia. Elévanse, pues, y suben desde lo más bajo a lo más alto. En cambio, lo primero que se manifiesta a los raptados es la real y verdadera perfección de la esencia santa de Dios, y luego, desde ella, vuelven a la contemplación de los atributos, y desde éstos a la de los nombres, y por fin descienden hasta la contemplación de los rastros o huellas. Descienden, pues, y bajan desde lo más elevado hasta lo más bajo. Por consiguiente, la contemplación de las huellas por la cual comienzan los proficientes es el término final a que llegan los raptados y viceversa; sin embargo, no es en el mismo sentido como ocurre esto en unos y en otros, puesto que a lo que aspiran los proficientes es a contemplar las cosas refiriéndolas a Dios, mientras que los raptados aspiran a contemplar en Dios a las cosas; los primeros, pues, trabajan para lograr la verdadera inconsciencia y desaparición de las cosas en el éxtasis *[al-fanā']*, mientras que los segundos de repente son llevados, sin recorrer el camino, a la meta del éxtasis consciente de la serena y lúcida permanencia con Dios. Luego, puesto que unos y otros pasan por esas mismas moradas, es forzoso que se encuentren al recorrerlas: unos subiendo y otros bajando.

Ibn ʿAṭā' Allāh. — Ver a Dios en las cosas.

(Apud *Šarḥ Ḥikam*, I, 93.)

No te ha plantado Dios las cosas ante los ojos para que las veas, sino para que en ellas veas a su Señor. Lo que Dios quiere, pues, de ti es que las veas con ojos de quien no las viese, es decir, que las veas en cuanto que en ellas se manifiesta Él y que no las veas en cuanto a su propio ser.

Dos modos de conocer a Dios. — San Juan de la Cruz, como Ibn ᶜAbbād de Ronda, prefiere conocer las cosas en Dios.

(*Llama*, canción IV, 5.)

Porque echa allí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en Él... Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios en cuanto tienen ser criado y las ve en Él con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su ser que en ellas mismas. Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y ese otro es esencial.

Ibidem, 7: ... viendo el alma lo que Dios es en sí y lo que es en sus criaturas en sola una vista. [1].

Abū-l-Ḥasan Šāḏilī. — Ver a Dios en toda cosa.

(Kamašjānawī, *Ŷāmiᶜ*, 209.)

Dios me hizo estas recomendaciones: «Teme a Dios con temor que te asegure contra toda cosa..., y aguza la vista de la fe y encontrarás a Dios en toda cosa, junto a toda cosa, sobre y debajo de toda cosa, cerca de toda cosa y envolviéndola con proximidad que es su calificativo y atributo, pero sin que esta proximidad y envolvimiento tenga nada que ver con los límites espaciales ni con los lugares físicos ni con los extremos y lados de las cosas materiales, ni con la compañía y el acercamiento propio de las distancias».

[1] Cf. *Cántico*, caps. XIV y XV, 5: «Y así no se ha de entender que, en lo que aquí se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz, o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios.» — *Ibidem:* «Que por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios.»

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Los velos que ocultan a Dios.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 8.)

«Si Dios se te oculta, es tan sólo cabalmente con el velo de su estrecho acercamiento.»

El estrecho acercamiento es un velo, lo mismo que lo es el extremado alejamiento, porque el acercamiento de Dios a ti, cuando es muy estrecho, implica por fuerza tu desvanecimiento y desaparición, y lo que se desvanece y desaparece ya no tiene relación alguna con lo que subsiste realmente. ¿Cómo, pues, lo ha de ver?...

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī decía: «La esencia del acercamiento consiste en que pierdas la conciencia de tu acercamiento, precisamente por lo estrecho de tu acercamiento. Es como quien percibe el aroma del almizcle y no cesa de sentirlo cada vez más, a medida que se acerca hasta que llega a la habitación donde el almizcle está, y entonces, deja de percibir su aroma»...

Si Dios se oculta como con un velo, es tan sólo cabalmente por la gran claridad con que se manifiesta, y si los ojos no lo ven, es precisamente por la intensidad de su luz.

Esta es una idea tradicionalmente aplicada por las gentes al sol como proverbio, pues el sol posee una luz mucho más intensa que todas las luces sensibles, y cabalmente esa misma intensidad de su luz es la que impide, como si fuera un velo, que los débiles ojos humanos la perciban realmente. De modo que su misma viva manifestación, producida por su propia luz, es un velo que la oculta. Pero el velo no nace realmente del sol, pues lo que por sí mismo es manifiesto no es oculto por sí mismo, sino que el velo tiene que ser algo distinto de él, y en este caso efectivamente el velo es la debilidad de la vista para soportar el brillo de su luz. En este sentido, pues, ocúltase Dios como con un velo a las criaturas, por lo intenso de su manifestación.

ʿAlī ibn Wafā' al-Šāḏilī de Egipto (m. 801). — La contemplación de Dios abstracta.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 25.)

No verán a Dios sin velos en la vida futura más que quienes en esta vida lo ven exento en absoluto de toda semejanza con las criaturas, es decir, abstraída y despojada su unicidad de toda asociación con otro ser que contraríe o perturbe la pureza de su esencia, contemplándolo como uno, sin par y absoluto o abstracto. Este es el misterio de la visión de Dios sin velos.

ʿAlī ibn Wafā' de Egipto, el Šāḏilī (m. 801).—De la fantasía proceden los velos que ocultan a Dios en la revelación contemplativa.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 26.)

La revelación viene de tu Señor sapientísimo y el oscuro velo viene de tu fantasía bestial. No busques, pues, ayuda para la revelación contemplativa en tu fantasía, pues ésta no hará más que aumentar la oscuridad del velo. No temas, en cambio, que de la parte de tu Señor te venga obstáculo alguno para contemplarlo, si con toda sinceridad te diriges a su generosidad, pues ésta no hará sino otorgarte sus dones.

El perfecto contemplativo no necesita ya de intercesores ni de medianeros.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 140.)

No necesita el devoto de intermediarios, sino mientras asciende por la vía de la perfección. Cuando ha llegado ya a la contemplación intuitiva de Dios, no los necesita. En efecto, es evidente que el profeta o el santo que invita o llama a los devotos es un intermediario

entre Dios y el alma, para llamarla hacia Dios y no hacia sí mismo; mas tan pronto como en el alma se da la fe mística, que es lo que Dios quiere de su siervo, huelga ya la mediación del profeta y del santo, porque Dios está entonces más cerca del corazón del devoto que no lo está su propia alma ni el profeta intermediario. La única función de éste se reduce ya entonces al papel de trasmisor de la ley revelada y de modelo de virtud [1].

[10.] EL ÉXTASIS EN LOS ALUMBRADOS Y EN LOS ŠAḌILĪES: CONSCIENTE E INCONSCIENTE. LA UNIÓN CON DIOS: NATURAL Y PRETERNATURAL; NO ANIQUILA LAS CUALIDADES HUMANAS. EL RETORNO DEL ÉXTASIS. LOS DISLATES EXTÁTICOS [2].

Los éxtasis de los alumbrados.

(*Bataillon*, 184.)

Los dejados reprobaron toda manifestación pública de los carismas, al revés que los simples alumbrados o recogidos que tenían éxtasis públicos profiriendo palabras y gritos con movimientos no habituales. Los dejados consideraban tales fenómenos como engaños diabólicos o simulaciones falsas, aunque creían posible la existencia de los auténticos y de origen divino por efecto del amor de Dios; pero no van acompañados de apariencias anormales.

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, lib. II, cap. VIII, 3: «... Entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser...; y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas... ¿Qué ángel tan levantado en ser y qué santo tan levantado en gloria será tan grande, que sea camino proporcionado y bastante para venir a ti?»

[2] [Título del autor, en la carpeta que reúne las notas.]

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Sobre el éxtasis.

(*Laṭā'if*, II, 7.)

Al santo, durante el éxtasis, siempre le queda alguna conciencia, aunque sutilísima, de su existencia como persona humana responsable. Es algo así como le pasaría a un hombre que estuviese dentro de una habitación sumida en las tinieblas, el cual, a pesar de la oscuridad, no dejaría de darse cuenta de que la habitación aquella existía realmente, aunque no la viese con sus ojos [1].

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Doble sentido del «exilio» [al-gurba] *para el asceta y para el contemplativo.*

(*Laṭā'if*, I, 202.)

El asceta a quien se le revela el reino de la vida futura, pone en él su corazón como si fuese su patria y el nido a que se acoge su espíritu, y así viene ya a ser un desterrado o extranjero en este bajo mundo, puesto que para su corazón no es la verdadera patria. Ha visto con sus propios ojos la mansión de las almas en la vida futura; y como su corazón ha quedado prendido en lo que ha visto, es decir, en los premios y recompensas y en los castigos y tormentos que esperan al alma en la otra vida, vive ya como extranjero y desterrado en ésta.

El contemplativo, en cambio, es también un extranjero, pero de la vida futura, porque al revelársele en su contemplación los atributos del objeto contemplado [es decir, de Dios], queda prendido su corazón de ellos y expatriado o ausente de la vida futura, porque lo íntimo de su espíritu está con Dios, en un sentido místico, y la presencia divina viene a ser ya el nido a que su corazón se acoge y en el

[1] Cf. *Ṭabaqāt Šaᶜranī*, II, 18, en que da el mismo autor esta sentencia como de Abū-l-ᶜAbbās de Murcia, discípulo de Šāḏilī. — Cf. sentencia 14ª de Šāḏilī, apud al-Sakāk, cuartilla 38, y sentencia 17ª, cuartilla 41.

que reposa, y si de él desciende a las cosas de acá abajo, es con licencia de Dios y sin perder por ello la segura posesión de la divina presencia y sin obedecer tampoco a los estímulos de la concupiscencia.

Abū-l-ᶜAbbās de Murcia. — Sobre el éxtasis.

(*Laṭā'if*, I, 216.)

Dos clases hay de extáticos: el que en el éxtasis está con el éxtasis, y el que en el éxtasis está con quien se lo produce. El primero es siervo del éxtasis, y el segundo es siervo de quien se lo produce [Dios]. Síntoma del primero de ambos estados es sentir tristeza de perder el éxtasis y alegría de caer en él. Síntoma del segundo es, por el contrario, no alegrarse de caer en él ni entristecerse de perderlo.

Con esto quiso decir — añade Ibn ᶜAṭā' Allāh — que quien a Dios conoce con visión segura y cierta, posee a las cosas, sin que éstas lo posean, y así, el éxtasis viene a quedar dominado bajo su gobierno [como toda cosa], lo cual tan sólo obedece a la solidez y arraigo que el conocimiento de Dios ha alcanzado en el alma de ese extático, pues su conocimiento gobierna al éxtasis y lo mide, siendo, como éste es, un derivado del conocimiento que de Dios tiene. Este conocimiento es, en efecto, cosa permanente y fija, mientras que el éxtasis no es cosa duradera. Por eso se ha dicho por un poeta que si el éxtasis no fuese un cambio de estado, no se llamaría éxtasis, pues todo lo que cambia cesa... A los grandes místicos Dios les otorga el dominio de sus propios estados extáticos...

A uno de ellos le preguntaron: «¿Cómo es que no te mueves durante el canto religioso?» Y él respondió: «Cuando en la reunión hay alguna persona de categoría, el respeto que me inspira hace que me contenga sin moverme por las emociones del éxtasis; en cambio, cuando estoy yo solo, doy rienda suelta a la emoción y caigo en éxtasis.» Mira, pues — comenta Ibn ᶜAṭā' Allāh — cómo dominaba la rienda del éxtasis, sujetándola o soltándola cuando quería. Y es que, ensanchado el corazón con el conocimiento intuitivo de Dios, las inspiraciones que de improviso le sobrevienen quedan sumergidas en él, mientras que si el corazón carece de esa anchura, pronto le vendrán los efectos del éxtasis...

¿Acaso viste alguna vez que el mar se desborde por el agua llovida de una nube? Por eso mismo, los éxtasis de los grandes místicos quedan ignorados y en cambio se hacen públicos y aparentes los efectos del éxtasis en aquellos otros que por su debilidad para ocultarlos y por la estrechez del corazón para aposentar en él la anchura del conocimiento intuitivo de Dios, son incapaces de reprimirlo. Y así, puede muy bien suceder que el místico vulgar goce de mayor prestigio entre las gentes, que no el que ocupa ya altas moradas, aunque la distancia entre uno y otro sea como la que hay entre la tierra y el cielo [1].

Ibn ᶜAbbād de Ronda y al-Šarqāwī. — Sobre la unión extática según Ibn ᶜAṭā' Allāh.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 73-74.)

No debe entibiarse el propósito del devoto para llegar a la unión durante su viaje, hasta que llegue a la presencia de Dios y al goce de su familiaridad, es decir, hasta que Dios le otorgue estos seis favores, gracias y carismas: que Dios le permita entrar a su presencia; que lo acoja benévolo, que le permita sentarse ante Él; que lo admita a su trato familiar conversando con Él; que le conceda el contemplarlo cara a cara; que le permita penetrar en la intimidad de sus misterios revelándoselos...

Cuando el devoto haya logrado estos seis carismas, que sólo pueden ser conocidos por el gusto espiritual, entonces la presencia del Amado vendrá a ser como el nido de su corazón y como la patria a la cual retorne y se acoja..., para residir de fijo en la morada del anonadamiento de su propio ser, que es el término de su viaje ascensional.

[1] Cf. sentencia de Abū-l-ʿAbbās de Murcia, apud al-Sakāk, cuartillas 34-36. — Cf. Ibn ʿAṭā' Allāh, *Miftāḥ*, cuartillas 15-18, sobre el éxtasis, y 18-21.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría. — Dos clases de contemplativos: inconscientes y conscientes.

(*Laṭāʾif*, II, 78.)

En el éxtasis del sujeto desaparece la esfera de su sensibilidad y se le abre la presencia de la santidad divina, mientras que al salir del éxtasis el contemplativo continúa con su Señor en dicha presencia. En el estado de éxtasis el sujeto es llamado hacia Dios, y al salir es él quien a Dios llama.

La contemplación extática y sus efectos [1].

(*Šarḥ Rāʾiyya*, 127-128.)

La oración mental más meritoria, noble y elevada es aquella en la cual la presencia de Dios en el corazón del que ora es tal, que éste pierde la conciencia de su misma oración y de toda cosa creada, cabalmente por la intensidad y dominio absoluto que sobre su corazón ejerce aquella presencia, de modo que al sujeto no le queda ya noticia de sí mismo ni objeto en que fijarse distinto de Dios.

Su entendimiento se extravía circundado por Dios, y su ser se siente robado por el ser de Dios, como la luz de la luna desaparece dentro de la iluminación del sol, de modo que el corazón se ve transportado más allá de toda aprehensión distinta, porque su Señor es ya el sujeto que recuerda y el objeto recordado, ya que de Él procede toda cosa y a Él retorna...

Por eso decía el maestro Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: «La verdadera

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Llama* (apud Baruzi, 867, n. 2): «Y comoquiera que cada viviente viva por su operación..., teniendo [el alma] sus operaciones en Dios, por la unión que tienen con Dios, el alma vive vida de Dios.» — *Ibidem*, 690, n. 8: «De manera que ya el entendimiento del alma es entendimiento de Dios; y la voluntad es voluntad de Dios; y la memoria, memoria de Dios; y el deleite, deleite de Dios.» — *Ibidem*, 657, n. 5: «... y destituye al cuerpo, y deja de sentir en él y de tener en él sus acciones porque las tiene en Dios.»

esencia de la oración mental consiste en que el recuerdo de Dios y de todo ser deje de existir para que sólo exista el objeto recordado...».

Este dominio de la idea de Dios en el corazón hace que éste venga a ser la casa de Dios, el cual lo llena tan por completo, que el recuerdo de Dios, o sea la oración mental, se realiza ya sin propósito deliberado y sin la dirección consciente y efectiva del sujeto. Entonces, en efecto, es Dios mismo quien profiere las palabras que salen de su lengua con la cual habla, y si en tal estado toma algo el que ora, es también Dios la mano con la que toma; y si oye, es su oído con el cual oye, porque el sublime objeto de su recuerdo, que es Dios, ha tomado posesión de sus entrañas, sobre las cuales ejerce dominio absoluto, y de sus miembros, a los cuales gobierna y rige según le place, y de sus cualidades o atributos, a los cuales transforma y cambia como quiere. Por eso, pues, la oración mental sale sin esfuerzo y las obras buenas se realizan con alegría y deleite espiritual, sin hastío [1].

La abstinencia de los perfectos llega hasta el extremo de que todo lo toman de Dios y desde Dios: hablan mediante Dios y obran para Dios y por Dios, con intención pura y mirada sublime, de modo que en todos sus momentos y estados no se gobiernan ni eligen ni quieren ni reflexionan ni miran ni hablan ni toman ni andan ni se mueven más que en Dios y para Dios [2].

Ibn ʿAbbād de Ronda. — La aproximación a Dios y sus síntomas.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 36.)

La aproximación real y verdadera del alma a Dios consiste tan sólo en que ella contemple cómo Dios está próximo a ella. Esta contemplación produce en el alma una intensa vigilancia, un temor reverencial que la domina y un celoso cuidado de cumplir con los de-

[1] Tópico šāḏilī, semejante al de San Juan de la Cruz (Baruzi, 692, 671). — Cf. *Šarḥ Ḥikam*, II, 17 y 74. Cf. *Mafājir*, 65.

[2] Cf. Sentencia 6ª de Abū-l-Ḥasan, apud al-Sakāk, cuartillas 23 ss.

beres que impone la presencia de Dios. Porque a ti no te corresponde otra calidad sino la del esclavo, ni te cuadra, por tanto, otro derecho que el de contemplarte como tal [1].

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — La unión con Dios y sus grados.
(*Šarḥ Ḥikam*, II, 35-36.)

«Llegar a Dios es llegar a conocerle, pues, en otro sentido, nuestro Señor es demasiado excelso para que alguna cosa se junte con Él o para que Él se junte con alguna cosa.»

El hecho de llegar el alma a Dios, a que aluden los maestros de esta vía espiritual, es llegar a conocerlo con conocimiento real y verdadero y constituye la meta y término a que aspiran los que por aquella vía caminan, pues en el sentido de unirse o juntarse las dos esencias, Dios es demasiado sublime para ello... Suhrawardī dice en sus *ᶜAwārif al-maᶜārif:* «Sobre la unión y el ajuntamiento con Dios has de saber que todo el que llega a la pura y clara certeza de Dios por medio del gusto o sabor espiritual y mediante el encuentro o emoción extática, ha llegado ya a cierto grado de unión. Porque los grados son varios: Unos encuentran a Dios mediante sus *operaciones*, y este grado consiste en que al alma se le manifiestan sólo las operaciones divinas, y entonces pierde la conciencia de la realidad de toda operación propia y ajena, porque tan sólo tiene conciencia de las operaciones de Dios y pierde por eso la facultad de elegir y gobernarse por sí misma. Otros encuentran a Dios en la morada del temor reverencial y en la de la familiaridad, porque al corazón se le revela la majestad y la hermosura de Dios, y ésta es la revelación de Dios mediante *sus atributos*. Otros encuentran a Dios elevándose hasta la morada de la inconsciencia extática, porque las luces de la certeza y de la contemplación inundan todo su interior y el corazón se desvanece y pierde la conciencia de su propio ser en el acto mismo de su contemplación. Este grado es el de la manifestación de la *esencia*, propio tan sólo de los escogidos...»

1 Cf. Sentencia 4ª de Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī, apud al-Sakāk, cuartilla 22.

Suhrawardī. — Sobre el éxtasis natural y sobrenatural.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 60.)

Entran algunos en la soledad sin las condiciones requeridas, y son vencidos por la tentación: se dedican a la oración mental con una jaculatoria cualquiera y ya se creen por eso ser superiores a los demás porque se privan de las ocupaciones sensibles, como lo hacen los monjes cristianos, los brahmanes y los filósofos. Claro es que la soledad con el recogimiento del alma tiene en general su influencia para serenar y clarificar las facultades interiores del espíritu. De modo que todo lo que se haga en este sentido, pero dentro de las normas de la ley religiosa y siguiendo sinceramente al Enviado de Dios, producirá la iluminación del corazón, la renuncia del mundo y la dulzura en la oración, en el rezo y en la meditación. En cambio, lo que de ello se haga, pero sin seguir las normas de la ley religiosa y sin seguir al Profeta, producirá cierta serenidad y lucidez en el alma sensitiva que ayudará efectivamente para adquirir los conocimientos científicos en que se ocupan los filósofos y los impíos ateos; pero cuanto más se practique tal ejercicio, más se alejará el alma de Dios y más la seducirá Satanás con los conocimientos científicos que adquiera o con la veracidad mental que le parezca haber logrado, pues en ello descansará creyendo que ya ha obtenido el fin de la soledad, sin darse cuenta de que ese mismo provecho que ha sacado de ella no les ha sido tampoco vedado a los cristianos ni a los brahmanes.

Ibn ʿAbbād de Ronda. — El éxtasis no aniquila las cualidades de la humanidad del extático.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 65-66.)

«La afirmación de que Dios elige al místico no implica la aniquilación de su humanidad. La elección especial de Dios es tan sólo semejante a la iluminación del sol del día: aparece el sol en el horizonte, pero no es esencial a éste. Así también, los soles de los atributos

divinos, unas veces alumbran la noche de tu ser; pero otras veces dejan de alumbrarla y te retornan a tus propios límites. El día no es de ti ni para ti, sino algo que te sobreviene.»

La afirmación de la elección singular del hombre por Dios no implica la aniquilación de las cualidades humanas de aquél, porque éstas son algo esencial suyo, y lo esencial es imposible que se aniquile o cambie. Lo único que aquella elección implica es la aniquilación del influjo predominante que las cualidades humanas ejercen sobre el hombre y no más; y esta aniquilación se debe al predominio mayor que sobre aquéllas ejerce la violencia del éxtasis, pues cuando éste desaparece, siguen existiendo las dichas cualidades humanas y predominando en el hombre...

Un ejemplo de esto, tomado de las cosas sensibles, lo tenemos en la iluminación que el sol del día produce sobre los horizontes tenebrosos, haciendo desaparecer los efectos de su oscuridad y llenándolos de luz y resplandor, y cuando el sol se ausenta, vuelven a su anterior estado de oscuridad, porque la luz no les era esencial.

La elección de Dios a que aquí nos referimos significa la merced que hace a sus amigos distinguiéndolos con el don de que en ellos se manifiesten los sublimes atributos y santos nombres de Dios, para envolver con ellos como con un velo las cualidades bajas y viles de sus propias almas, ocultándolas así a sus ojos, con el fin de que no se vean las huellas de sus fealdades en medio de la serena limpieza de sus estados místicos...

De modo que, cuando las luces de aquella iluminación alumbran la noche del ser de los extáticos, hacen desaparecer las tinieblas de sus almas sensitivas y se quedan ellos en el día de la unión y del acercamiento, privados ya de toda su fuerza y poder. Por eso dice el autor que el día no es de ti ni para ti. En cambio, después, cuando aquellas luces alumbradoras se les ocultan, vuelven ellos a su origen y se quedan de nuevo detenidos en los límites de su ser, es decir, en la noche de la separación y del velo, como antes estaban.

Propónese el autor con esta doctrina refutar la de algunas escuelas ṣūfíes que sobre esta materia yerran llegando al extremo hiperbólico de pretender que el acercamiento a Dios y la unión con Él se realiza tan sólo mediante la aniquilación de las cualidades humanas y su des-

aparición absoluta, las cuales son sustituídas y reemplazadas con los atributos divinos. Y con esta explicación pretenden definir los términos que los maestros de espíritu llaman «el éxtasis inconsciente», o *al-fanā'*, y el éxtasis consciente, o *al-baqā'*, cayendo así en el extravío y en la impiedad, de la cual Dios nos libre, pues su verdadera significación es la que explica el autor aquí [1].

Ibn ʿAṭā' Allāh. — Coloquio sobre el retorno del éxtasis. Comentario de Abū-l-ʿAbbās y Šarqāwī.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 87.)

«¡Oh Dios mío! Me has mandado volver a las cosas. Pero vuélveme revestido con las luces y guiado por la intuición, a fin de que así vuelva a Ti de nuevo en ellas, tal y como entré a Ti desde ellas, es decir, guardándome de poner en ellas mis ojos y sin aspirar a poner en ellas mi apoyo. Tú eres, en verdad, omnipotente.»

Las cosas a las que se le ordena al devoto volver después de haber llegado a la pura intuición mística de la unicidad divina, son las criaturas, huellas de Dios, respecto de las cuales haya de cumplir con algún deber o sacar de ellas alguna utilidad o provecho. Y le pide a Dios que le vuelva a ellas en un estado espiritual noble y contrario al en que se hallaba antes de emprender el camino para llegar a la unión, es decir, revestido con la túnica de las luces de la certeza mística y ayudado con la dirección de la intuición, es decir, con el sólido y arraigado conocimiento [que de Dios adquirió en la unión extática], pues si el devoto vuelve a las cosas de esta manera y con este requisito, no le harán impresión ni le quitarán la perfecta libertad de espíritu respecto de ellas. Y así, volverá de nuevo a su Señor [después de salir de la unión] lo mismo que entró desde los cosas a Dios al principio de su camino: con el alma preservada del peligro de poner en ellas los ojos y con el corazón libre de poner en ellas su apoyo.

[1] Cf. San Juan de la Cruz, c, XIII, 6. — Cf. al-Sakāk, sent. 17, cuart. 41.

Ibn ʿAbbād de Ronda y al-Šarqāwī. — La salida de la unión extática y el retorno a la normalidad.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 74.)

Cuando descienden los devotos contemplativos, desde la morada de la unión extática, al cielo de los deberes normales de la vida espiritual y a la tierra de las satisfacciones de la vida sensible o corpórea, no es por su personal deseo y voluntad, porque si se les diese a elegir entre la morada de la unión y el salir de ella, de seguro que preferirían permanecer, sino que, si descienden, es por permiso de Dios, o sea, que si entran de nuevo a las cosas, es porque así lo quiere Dios y no porque ellos lo quieran; y esta voluntad y permiso divino encuéntranlo mediante la luz con que Dios alumbra sus corazones.

Dice, en efecto, mi maestro Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī que el permiso éste, concedido al amigo de Dios, significa una luz creada por Dios e infundida en el corazón del devoto, la cual luz se extiende sobre la cosa que Dios quiere y la envuelve: luz con luz o tiniebla bajo aquella luz. Y esto, para avisarte que tomes, si quieres, o que dejes o elijas o prefieras, o des, o niegues, o te levantes, o te sientes, o te marches, o te quedes...

Mas si aparece tiniebla bajo la luz que se extiende sobre el corazón, entonces es señal de que brilla en él el relámpago de la ira de Dios que pone al corazón en estrecho, haciéndole comprender que debe guardarse de aquella cosa y evitarla porque es peligrosa...

Finalmente, si la tiniebla es semejante a una espesa nube a través de la cual el corazón no vislumbra luz alguna..., entonces ya deberá alejarse de la cosa, porque es probable o casi seguro que se trata de algo abominable. Pero en tal caso no decidas o resuelvas por el dictamen de tu entendimiento y de tu propio parecer, pues de ahí arranca el extravío de muchas gentes. Ni des tampoco tu opinión si alguien te la pide; antes bien, dale a la austeridad lo que le es debido y no te fijes en solución alguna respecto de lo que no conoces a fondo. Si así obras, pronto te vendrá de tu Señor la distinción y el testimonio de su parte.

Este es el viaje del descenso y bajada, por el cual los contemplati-

vos alcanzan la morada de la permanencia serena y lúcida con Dios, volviendo ya a cumplir los normales deberes que tienen para con Él, es decir, los preceptos y prohibiciones que les ha impuesto y a satisfacer las exigencias del alma sensitiva que sus cuerpos revisten. Mas a este descenso a la vida normal no vuelven, sino por permisión de Dios, que les da la energía espiritual necesaria para convivir con las gentes y soportar sus maldades. De modo que si vuelven a sus conveniencias e intereses temporales, no es movidos del apetito concupiscente de poseerlos y gozarlos, sino que entran en ello tan sólo con Dios, por Dios, desde Dios y para Dios. *[Con Dios* quiere decir: con su ayuda; *por Dios* significa que no lo hacen por su personal interés; *desde Dios* significa que no lo hacen movidos por su alma sensitiva, sino por Dios; *para Dios* quiere decir que lo hacen buscando con ello cumplir su voluntad] [1].

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Cuándo les lícito explicar a otros las revelaciones místicas.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 18.)

Por dos motivos cabe explicar a otros los misterios y los conocimientos intuitivos que Dios revela: 1°, porque la vehemencia de la emoción extática domine al alma y rebose, de modo que no pueda menos de manifestarla con palabras; este estado es propio de los que andan ya por el camino de la perfección, pero sin haber todavía llegado; y están excusados de culpa, aunque así obren, porque lo hacen violentados por la vehemencia de lo que sienten y la abundancia de lo que se les revela; 2°, porque lo hagan con el objeto de dirigir a los

[1] Cf. Baruzi, 671: «Porque al cuerpo trata ya según Dios; los sentidos interiores y exteriores rige y gobierna según Dios y a Él endereza las acciones de ellos... y también sus apetitos todos van sólo a Dios y todos sus cuidados. Todo este caudal de tal manera está ya empleado en Dios, que aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos dicho de este caudal en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios.» — 692 (6): «Hace ella en Dios por Dios lo que Él hace en ella por sí mismo, al modo que Él lo hace.» — 692 (7): «... En Dios está dando a Dios al mismo Dios.»

novicios y movidos de la necesidad de instruirlos y guiarlos; este estado es propio de los perfectos que ya han llegado a la meta de la unión contemplativa.

Si en el caso 1° se explican las revelaciones recibidas, sin que la vehemencia de la emoción obligue a ello, tal conducta es censurable, porque implica una especie de pretensión presuntuosa de perfección. Si en el caso 2° se hace sin el propósito de instruir al novicio, tal conducta es también censurable, porque implica divulgación de un misterio sin permiso de Dios. Antes bien, el contemplativo debe en tal estado guardar silencio y dejar de hablar, porque está en presencia de Dios, recibiendo las maravillosas ideas y peregrinas ilustraciones que le dicta al oído de su corazón.

¿Cómo cabe, pues, que en tal estado profiera palabra alguna ni explique lo que Dios le inspira, a no ser obligado por la vehemencia de la emoción, si el silencio es uno de los requisitos de la cortesía reverente que reclama su presencia?

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Dislates en el éxtasis.

(Šarḥ Ḥikam, II, 36-37.)

Las verdades misteriosas que Dios inspira al alma en el éxtasis sin previa explicación lógica ni enseñanza racional, recíbelas el alma resumidas, indistintas y sin visión clara de su contenido ideológico y de su verdadera esencia. En cambio, cuando después del éxtasis las examinan con su razón y reflexionan sobre ellas, entonces advierten con claridad lo que significan y ven que se conforman con la razón y con la Revelación, sin que exista contradicción alguna. En esto llegan algunos hasta el extremo de dejar quizá correr de su lengua o de su mano muchas frases sin darse de ellas cuenta; y una vez que han acabado de proferirlas o de escribirlas, las examinan y analizan reflexivamente, encontrándolas verdaderas y correctas.... [Tal fué lo que dijo al-Ḥallāŷ: «No hay bajo esta túnica [mía] más que Dios.» Esto lo dijo movido por la gran revelación divina que se le manifestó; y cuando ésta cesó y reflexionó sobre lo que había dicho, entonces en-

contró que su sentido era exacto, pues con tal frase quiso decir que en las cosas todas no había más ser subsistente que Dios, y esta idea es una verdad que se armoniza con la Revelación] [1].

San Juan de la Cruz. — Sobre los dislates en el éxtasis.

(*Cántico*, prólogo, 1.)

Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas, donde Él mora, hace entender? Y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?... Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa por que con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten, y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen dislates que dichos puestos en razón.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — Las gracias místicas son premio de las obras buenas de devoción.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 77-78.)

Las obras buenas de devoción, externas e internas, son deberes del hombre para con Dios. Las gracias, favores y carismas, son dones de Dios al hombre. Éste debe preocuparse más de aquéllas que de éstas, por dos razones: 1ª, porque aquéllas son cosa propia y exclusiva de esta vida, ya que sólo en ella pueden practicarse, y al cesar esta vida, tienen ellas que cesar también; por lo tanto, debe el devoto procurar multiplicar su número antes de morir, ya que después no podrá; 2ª, porque la obra devota es un deber del hombre para con Dios, mientras que las gracias místicas son favores que de Él recibe el hombre;

[1] Este pasaje es del otro comentarista del *Ḥikam*. — Cf. San Juan de la Cruz, apud Baruzi, 357.

por consiguiente, más razonable y justo es que el hombre cumpla con los deberes que por su servidumbre tiene para con Dios, que no el buscar la satisfacción de su interés propio. Si, pues, respecto del hombre tienen mayor valor las obras devotas que los favores divinos, será el colmo de la ignorancia menospreciarlas.

Por eso dice Ibn ʿAṭāʾ Allāh en sus *Laṭāʾif al-minan:* «Dios ha depositado las luces del reino de los cielos en las varias clases de obras buenas, de modo que quien omite o se priva de alguna de éstas, pierde la luz divina correspondiente...»

Alguien vió a Ŷunayd con el rosario en la mano y le dijo: «Con tu alteza espiritual, ¿cómo andas con el rosario en la mano?» Pero él respondió: «Efectivamente: una cosa con la cual he llegado a donde he llegado, no la abandonaré jamás...» Y añadió en otra ocasión: «Las devociones son para los contemplativos mejor que las coronas sobre las cabezas de los príncipes.»

Ibn ʿAbbād de Ronda.— Los favores místicos son prenuncios del cielo.

(*Šarḥ Ḥikam,* II, 67.)

Lo que en la práctica de la virtud encuentran ya aquí abajo los devotos, es decir, fe mayor y más viva, certeza más fundada, el aromático efluvio que emana del trato familiar con Dios, el deleite de su proximidad y el placer delicado de su unión, todo ello son prenuncios o albricias con que Dios les asegura ya aquí abajo de la recompensa que les espera en la vida futura, porque sus buenas obras son aceptas a sus ojos.

Caracteres de los šāḏilīes.

(*Tāŷ al-ʿarūs,* VII, 388.)

Tres son los caracteres distintivos de los šāḏilīes, no poseídos por ninguna otra escuela ṣūfī anterior a ellos o posterior: 1°, preferir en sus actos voluntarios lo que Dios prefiere en sus decretos eternos; 2°, retornar de la embriaguez del rapto a la serenidad de espíritu; 3°, que su jefe, o *quṭb,* lo es pepetuo hasta el día del juicio.

[11.] EL RAPTO [1].

El rapto, según los šāḏilīes.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 135.)

El *raptado* se llama así, no más que por esta causa, a saber: porque el devoto se enamora apasionadamente del estado de espíritu que posee y con él se familiariza de tal modo, que por sí mismo el devoto no se siente atraído o arrastrado a otro grado espiritual abandonando el que posee, si no es por medio de otro grado más intenso que él. Por eso, cuando Dios quiere depurar a uno de sus siervos y hacerlo suyo del todo, lo arrebata o extrae gradualmente de las cosas de este mundo y de las del otro en las que está detenido; y cuando el devoto se encariña y familiariza con el nuevo grado de perfección al que lo ha raptado, vuelve a raptarlo segunda y tercera vez. Hace Dios esto con su siervo para advertirle que todos sus movimientos espirituales son defectuosos, porque cabe a veces que se envanezca de la energía sobrenatural que Dios le ha concedido, y entonces Dios le dice: «No has sido raptado por inclinación espontánea de tu alma hacia mí, sino únicamente por el cariño y enamoramiento que sientes hacia tus estados de alma imperfectos, pues si no sintieses la dulzura espiritual y el deleite que en tu alma experimentas, no serías raptado o atraído hacia ellos. Para tu alma sensitiva te esfuerzas, y no por y para mí.»

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio sobre el rapto.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 88.)

«¡Oh Dios mío! Recorre Tú conmigo el camino de aquellos a quienes otorgas el rapto.»

Ellos son aquellos a quienes Dios hace la merced de amarlos, y

[1] [Título del autor en la carpeta que reúne las notas].

su camino espiritual es extremadamente fácil y llano, sin trabajo ni fatiga, antes bien, experimentando en él, es decir, en la práctica de sus buenas obras, el deleite y la dulzura. Y esto es así, porque Dios los ha sacado de la esclavitud de sus almas sensitivas y les ha hecho la merced de su personal providencia y especial asistencia, eximiéndolos del duro combate espiritual contra las pasiones.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — La iluminación en el rapto, sin oración previa ni esfuerzo personal.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 68.)

«Las luces preceden, en unos, a sus oraciones; en otros, al revés, preceden sus oraciones a sus luces. Hay quien ora para alumbrar su corazón, y de él puede decirse que ora. Hay quien ora y su corazón es alumbrado, y de él también puede decirse que ora.»

Las oraciones preceden a las luces en los novicios que ya marchan por el camino. Y esto es así, porque su condición propia es el combate espiritual, soportando con paciencia y energía las dificultades, y por eso tienen que orar en las difíciles circunstancias en que el combate les coloca, para lograr con su esfuerzo un aumento de luces. A ello alude el texto del Alcorán [XXIX, 69], que dice: «A quienes se esfuercen por nuestra causa, nosotros los dirigiremos por nuestros senderos».

Las luces preceden a las oraciones en los novicios favorecidos por Dios con el rapto, porque éstos reposan ya en la morada de la facilidad y ligereza, y como en tal estado se les presentan de improviso las luces, logran estar en oración sin esfuerzo alguno ni trabajo de su parte.

Dice el autor en sus *Laṭā'if al-minan*, repitiendo palabras de su maestro Abū-l-ᶜAbbās de Murcia: «Los hombres son de dos clases: unos que llegan, por favor generoso de Dios, a la virtud; y otros que llegan, por la virtud, al favor generoso de Dios...»

Y el sentido de estas palabras del maestro es éste, a saber: que hay hombres a quienes Dios mueve a poner sus aspiraciones todas en

buscar la unión con Él y que superan las terribles dificultades que su alma sensitiva les presenta y atraviesan por sus pasos el desierto peligroso de su propio temperamento natural, hasta llegar a la corte de la Majestad de su Señor...; en cambio hay otros hombres a quienes de súbito les previene la especial providencia de Dios, sin que la busquen ni a ella se preparen, como lo dice en aquel texto del Alcorán [II, 99]: «Distingue con su misericordia a quien quiere.» El estado primero es el de los proficientes, y el segundo es el de los raptados. De modo que quienes comienzan por la práctica de la virtud, terminan con la unión; y quienes comienzan por la unión, vuelven a la práctica de la virtud. Porque no vayas a pensar que para quien es favorecido con el rapto no exista camino espiritual; antes bien, el camino existe para él, pero la providencia de Dios es quien se lo recorre, atravesándolo rápidamente hasta llegar a Él.

Es muy frecuente, por eso, oír decir a los místicos que el proficiente es más perfecto que el raptado, porque conoce su camino para llegar a Dios, mientras que el raptado no lo conoce y por tanto no existe para él camino. Pero la cosa no es tal como ellos suponen, pues al raptado se le recorre el camino, aunque él por sí no lo recorra; y a quien se le recorre el camino, ni escapa el camino a su atención ni se le oculta, sino que únicamente escapa a su atención la fatiga de la marcha y la longitud de la ruta. Así, pues, el raptado es como aquel a quien se le recorriera el camino a la Meca, mientras que el proficiente es como quien por sí mismo lo recorriese por sus pasos contados [1].

† Miguel Asín Palacios.

(Continuará.)

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, libro II, cap. 12: «Lo cual Dios también suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos (a lo menos, sin haber precedido muchos) poniéndolas luego en contemplación y amor...» «Que eso sólo acaece cuando Dios con particularidad abstrae al alma del ejercicio de todas las potencias naturales y espirituales, lo cual acaece las menos veces...»

INVESTIGACIONES SOBRE ŠUŠTARĪ,

POETA ANDALUZ, ENTERRADO EN DAMIETA

La excepcional originalidad de este poeta [1] — del que he hablado a menudo con G. S. Colin [2], con vistas a una edición de su *dīwān* — consiste en haber transfigurado el ideal amoroso de la poesía popular andaluza en la Edad Media. Šuštarī tomó los temas, los símbolos y las rimas de las canciones galantes, de amor carnal, que Ibn Quzmān acababa de dedicar, para durar muchos siglos, a los caprichos de muchachos de mala cabeza y de viejos estetas; conservó incluso y «trabajó» su tan sabroso hispanismo dialectal; pero lo transportó todo a un «clima espiritual» de un exquisito frescor. Es un poco el mismo asunto que antes había abordado el vicioso virtuosismo de Abū Nuwās, en sus palinodias «ascéticas», esas *zuhdiyyāt* en versos árabes clásicos, para refrigerio de los calaveras estragados; el mismo que, en prosas igualmente clásicas, había tratado luego Abū Hamza Bagdādī en relatos sobre imperfectas y dolientes castidades, llenos de delectación morosa [3]. Pero la conversión de Šuštarī a una vida de total pobreza era de muy otra calidad.

[1] Cf. la revista *Commerce*, VI, París 1925, p. 157; *Encyclopédie de l'Islām*, s. v.; *Recueil de textes*, 1929, pp. 134-140; *Revue des conférences*, I, Cairo 1938, pp. 33-38.

[2] Al que doy las gracias por haberme comunicado el ms. E y sus listas de manuscritos, así como por haberme aclarado los dialectalismos de los nos 4 y 12.

[3] A-b-M. Dīnawarī, apud Sarrāŷ, *Maṣāriᶜ al-ᶜuššāq*, passim, y Abū Ḥulmān (Ibn ᶜAsākir, ms. París 2.137, f° 123 *a*); Rūmī, cuarteto n° 6.

Dios, a Quien acababa de descubrir para no amar a otro que a Él, le hizo comprender el simbolismo sustancial del tema del Vino embriagador de nuestra ilegal predestinación al amor (tema que acababan de remozar Suhrawardī de Alepo [1] y luego Ibn al-Fāriḍ), y sobre todo del tema de la renuncia al ansia viril de poseer, que puede trocarse en un puro abandono femenino al Espíritu de amor, en un voto de esencial pobreza, «fiat» que asocia al verdadero *šayj* con la Paternidad, compartida con Dios, en la vía mística.

Con una sorprendente audacia Šuštarī lanzó esta simbólica transposición del oficio de las prostitutas, y la cantó por los zocos, llamando a pobres, ladrones y cantores y bailarines prostituídos hacia el amor liberador del único Amante, fuera de la ley de las efusiones carnales y de la idolatría de los afeites, pero usando su mismo y más crudo vocabulario [2] y las cadencias más provocativas de su música y de su métrica. Habiendo comprendido que todo el poder de seducción de este tipo de canciones *(muwaššaḥāt, azŷāl)* consistía en atacar, con punzante insistencia, el *qufl* o estribillo, sobre todo en el final o *jarŷa*, supo encontrar *qufls* y *jarŷas* cuya esbelta pureza, erigida sobre una melodía fija, encantaba todavía, un siglo después, a un maestro de espiritualidad como Ibn ʿAbbād [3]. Todavía hoy se cantan esos versos para «entrar en éxtasis», si bien no al aire libre, sino en los conventos šāḏilíes, desde Marruecos a Túnez y en Alejandría, en Siria, en el Yemen [4] y hasta en Java [5]. El gran místico franciscano Ramón Lull nos refiere haber escuchado estos breves y penetrantes poemas de los ṣūfíes [6], destinados a traspasar de amor divino los corazones. Y, habiéndolos querido imitar en su *Libro del Amigo y el Amado,* escogió por modelo

1 Yāqūt, *Udabā'*, VII. 270.

2 Palabras crudas: *qirdī, ṭuzāʿ, mafnī* (cf. la pieza X: *Ṣaḇḇa ʿindi-ljabar...* de la pieza traducida infra nº 12. Cf. Lulio, *Blanquerna*, 375.

3 *Rasā'il*, 197 (a Yaḥyà Sarrāŷ = *Recueil*, pp. 147-8).

4 En el Yemen fué donde Zabīdī se inició en la *ṭarīqa šuštariyya*. Goitein me ha comunicado que los judíos yemeníes cantan todavía su *dīwān* (cf. Schirman).

5 Un manuscrito malayo (colección Colin) contiene poemas de Šuštarī.

6 Apud *Blanquerna*, trad. Allison Peers, 410 (y 375).

al propio Šuštarī, puesto que tomó de éste un famoso estribillo (la *jarŷa* dialogada: «¿Qué tengo yo que ver con los hombres? / Y los hombres, ¿qué tienen que ver conmigo?»), transformándola, también con diálogo, en: «¡Qué poco cuidado me da! / Y los hombres ¿qué pueden decirme?» [1].

Šuštarī cantaba sus *muwaššaḥāt*, a modo de predicación, por los zocos. La teatralidad de estos poemas es tan incisiva para la imaginación, que en Istanbul, en el siglo XVII [2], se llegó a creer que el «juego de sombras» *(jaŷāl al-ẓill* = marionetas) había sido inventado por Šuštarī. De hecho, éste debió de llegar a El Cairo antes de la muerte de Ibn Dāniyāl, autor de un «juego de sombras» escrito en ese *argot* dialectal corporativo de los gitanos *(Zuṭṭ)* y de los ladrones *(Dāṣṣa)*, como recomendaba Ibn Sanā al-Mulk [3] a los «buscadores» de bellas *jarŷas* [4]. Algunos de los poemas místicos de nuestro autor no sirven ya hoy en Túnez más que para excitar al amor profano. En dicha ciudad el epíteto *Šištarī (sic)* designa un género musical y el tipo de instrumento con que se ejecuta [5].

También poseemos de Šuštarī algunos poemas árabes escritos según la métrica clásica de las *qaṣīdas*, y ciertos opúsculos en prosa consagrados a la exposición del ṣūfismo.

Aquí vamos a dar una nota biográfica de Šuštarī, una selección de poemas traducidos, dos notas sobre su doctrina mística y su poética, más la lista de sus obras *(azŷāl* con *jarŷa*, *qaṣīdas* y *muwaššaḥāt* con vocalización clásica; *azŷāl* sin *jarŷa;* obras en prosa; manuscritos citados; *isnāds)* y dos apéndices.

1 Ibid., 392: *Little care I / What will men say?*

2 Ewliyā Tchélébi, *Siyāḥatnāmé*, I, 644. Cf. *Mā 'lnās illā ḳamā 'ljayāl fa' nẓur ilà Māsiḳ al-ṣuwar (jarŷa* de la pieza *'Addī 'an al-wahmi...)*

3 En el prefacio de su *Dār al-ṭirāz*.

4 Los *tahallulŷī* de Damasco (Qāsimī, *Qāmūs)*.

5 Según amistosa comunicación de H. H. Abdelwahab.

I. — NOTA BIOGRÁFICA

Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn ʿAbd Allāh Numayrī, Šuštarī, Madyanī, Sabʿīnī, nació hacia 610 (= 1212) en Wādī Āš (Guadix). La nisba *Numayrī* hace relación a un linaje árabe (Banū Numayr ibn ʿĀmir, que eran Hawāzin, como los Banū Hilāl; no Banū Namīr, o sea ʿIyāḍ, como haría suponer la variante *Namīrī)*. La otra nisba, *Šuštarī*, indicaría, según ibn Luyūn [1], que nació en Zuqāq al-Šuštarī (vulgarismo, aún en uso, por *Tustar*, ciudad en Susiana), barrio de Guadix así llamado por unos emigrados persas (Lévi-Provençal ha descubierto algunos otros grupos en la Vega de Granada).

«Nació emir, entre los hijos de emires, y se convirtió en faquir, entre los hijos de faquires», dirá de él Nayṃ ibn Israyil, para expresar que Šuštarī recibió la esmerada educación de los hijos de los funcionarios andaluces y compartió los gustos literarios y las desenvueltas costumbres de sus colegas los secretarios del gobierno, admiradores de Ibn Quzmān y de los demás creadores del nuevo estilo profano de las *muwaššaḥāt*. Por esta época habría residido en Granada, y sobre todo en Loja [2], futura patria del visir Ibn al-Jaṭīb.

Por motivos sin duda profesionales hubo de pasar a Marruecos, y allá, en Mequínez, se dice que fué donde Šuštarī cambió de ruta y, renunciando al mundo, se desprendió de todos sus bienes. ¿Fué una conversión súbita, como la de Verlaine, a quien se parece por más de un rasgo, como el de la preferencia por la *rose trémière* [3], flor de las prostitutas? No se sabe; pero su conversión fué, sí, profunda — más que la de Verlaine, que continuará *Les Amies* después de haber escrito *Sagesse* —, y

1 En el prefacio de la *Ināba*, ms. Taymūr.

2 *Lawšī*, apud la pieza *Bi-waṣli Ḥibbī...* (Colin).

3 *Ward al-zawānī* (apud la pieza *Mah qulbā rislan...*; nueva palabra cruda transmutada).

mejor debió de hacerse por etapas. La leyenda, sin embargo, la condensa, atribuyéndosela a Ibn Sabᶜīn, ese espiritual altivo y atormentado: según ella, Ibn Sabᶜīn habría conquistado a Šuštarī, ya conmovido pero todavía expectante, sin más que decirle: «Si lo que deseas es al Señor, y no su paraíso, sígueme»; le habría hecho vender cuanto tenía y luego danzar en los zocos, golpeando un *bendīr* (pandero) e improvisando: «Para comenzar, invoco al Bien Amado...» [1]. Pero la realidad es que no fué en Mequínez (ciudad de *azŷāl*, según Ibn Sanā' al-Mulk, y cuyo nombre árabe — *Miknās* — es una simple rima en *-ās* para su *dīwān*), ni en Marruecos, sino en Bujía, en 646 (= 1248), donde Šuštarī conoció a Ibn Sabᶜīn (cf. el zéjel *Duŷā gayhabī...*). Y por entonces ya llevaba algunos años de iniciación paulatina en la mística, mediante la lectura — tal vez en Granada, donde se hospedó en el Ribāṭ al-ᶜUqāb [2], entre los ṣūfíes — de las *ᶜAwārif* de Suhrawardī de Bagdad con el cadí Ibn Surāqa Šāṭibī (592-662; suhrawardiano) [3], y luego, no se sabe con quién, la afiliación a la orden de Abū Madyan de Tremecén (m. 596). Šuštarī se llama, en efecto, todavía Madyanī (y no Madanī) en su zéjel *Mā lil-l-mamlūk...*

En todo caso, es muy verdad que el golpe final de su conversión lo dió Ibn Sabᶜīn. La fulgurante inteligencia de este filósofo, que al convertirse en místico siguió siendo aristotélico, confirmó los deseos de pobreza absoluta abrigados por Šuštarī, y le inició en una escuela extremista, la de los *Laysiyya*, que enseñaba cómo Dios imprime en toda cosa Su Forma, y que la unión mística identifica el alma del pobre, simplificada, a esta Forma divinamente bella y buena. El *isnād* de esta escuela tenía como eslabones a Hermes, Platón, Aristóteles, Ḥallāŷ, Šūdī, Ibn al-Mar'a, y, por último, a Ibn Sabᶜīn, este «Gāfiqī», cuyo nombre, en la gran *qaṣīda* de Šuštarī sobre los *sulūk*, termina

1 Pieza *Bdayt bi-ḏikrī-l-Ḥabīb...* Según Ibn ᶜAŷība, en el comienzo al comentario de la pieza *Ṣaḥḥa ᶜindī-l-jabar...*; Ibn ᶜAŷība cita a Šuštarī en *Īqāẓ*, 28, 36, 41, 121, 223, 224, 282, y en *Futūḥāt*, 44, 159, 341, 343, 345, 347, 349, 374, 382, 388, 399, 453.

2 Cf. Bruno, *St. Jean de la Croix*, 1929, p. 251.

3 Estudió el *Iᶜŷāz al-Qur'ān*. Ibn Ḥaŷar insinúa que este hecho ocurrió «después de la ruptura» con Ibn Sabᶜīn *(Lisān al-mīzān*, IV, 240).

una enumeración que habrá de escandalizar a Ibn Taymiyya, después de escandalizar a Quṭb Qasṭallānī. Hacerse *sabᶜīnī* comenzaba a entrañar peligro de muerte; pero Šuštarī se hizo *sabᶜīnī* a fondo, consagrándose como un esclavo a este Maestro, a este *magnāṭīs al-nufūs*, o «Imán de las almas», a quien dedicó tres magníficos zéjeles: *Ṣaḥḥa ᶜindī-l-jabar...*, *Mah qulhā rislan...*, y, sobre todo, *Qul lilladī qad malaknī malkah...*

Šuštarī siguió a Ibn Sabᶜīn a Egipto y se reunió con él varias veces en la Meca para el *ḥāŷŷ* (incluso le visitó en sueños; cf. *Maqālīd*, 440). Ibn Sabᶜīn, que había encontrado en la Meca su último refugio, se vió acusado en ella de herejía helenizante y monista por otro emigrado andaluz, Quṭb Qasṭallānī (614-686); pero logró salir indemne de la acusación. Sin embargo, Quṭb Qasṭallānī, expulsado, recibió en compensación, del sultán Baybars, la dirección de la famosa Madraza Kāmiliyya de El Cairo, fundada en 622 (= 1224) [1], por el ẓāhirī valenciano Ibn Diḥyà (anti-ḥallāŷiano arrebatado en su *Nibrās*) [2] para la defensa de la ortodoxia sunnī. En el cargo le había precedido (desde 656 a 660) Ibn Surāqa, que mostró cierta tolerancia por un ṣūfismo moderado (como su predecesor Munḏirī, 634-656). Quṭb Qasṭallānī le imitó (estaba iniciado en la ṭarīqa Saharmaniyya) [3], y, aunque fulminando el anatema contra Ibn Sabᶜīn [4] — que, por otra parte, estaba también desterrado de El Cairo como partidario de un califato ḥafṣī anti-ᶜabbāsī —, consintió en que Šuštarī tomara la dirección de los Sabᶜīniyya de Egipto, como *imām al-mutaŷarridīn*.

[1] *Àrà ṭāliban minnā...*; comentario Zarrūq.

[2] Ed. ᶜAbbās ᶜAzzāwī, Bagdad 1946. Contiene un resumen de la versión, hasta ahora desconocida, del proceso de Ḥallāŷ, según la tradición (hostil) de Bāqillānī y del Kalām.

[3] Zabīdī, *ᶜIqd* (s. v.). Quṭb, que era poeta (Brock., *S.*, I, 810) formó también parte de los *Marāziqa* (sección de los *Badawiya*, fundada por ᶜUṯmān Marzūq [m. 615], que cayó en desconsideración por su doctrina sineisaktista y laxa del *šāhid bidāya*: cf. Sanūsī, *Salsabīl*, p. 72; Turkumānī, *Lumaᶜ*, ms. Damasco ta'rīj 701; Šaᶜrāwī, *Lawāq*, I, 150, 158; Bannānī, *Tuḥfa*, 126).

[4] En una *risāla*, fundada sobre el *isnād* antes citado, que condena a Ḥallāŷ como fundador del monismo helenístico de Ibn Sabᶜīn; teoría sostenida luego por bn Taymiyya, A. H. Ŷayyānī y von Kremer.

Volviendo un día de Siria a Damieta, al frente de cuatrocientos peregrinos, Šuštarī cayó enfermo en Ṭīné (cerca de Port-Saíd; *ḥannat al-ṭīna ilà-l-Ṭīna* — dice —: «mi barro aspira a Ṭīné») y en esta ciudad murió el martes 7 ṣafar 668 (= 6 octubre 1269), pocos meses antes que su maestro. Sus discípulos llevaron el cadáver a hombros, atravesando el lago Menzalé, vadeable en ciertos sitios, hasta Damieta.

Damieta era entonces una fortaleza en la que el espíritu de la guerra santa estaba mantenido por *ribāṭs* de voluntarios, monjes guerreros famosos por sus luchas contra los Cruzados Juan de Brienne (1217: muerte de Sāwiŷi, fundador de los Qalandariyya) y San Luis de Francia (1249). Šuštarī, que tenía su *ribāṭ* en Damieta, y que debió de combatir en 1249, subió en 650 (= 1252) hasta Damasco, donde había también Qalandariyya y donde lo encontró el poeta monista Naŷm ibn Israyil. Pero fueron los Šāḏiliyya los que acabaron por heredar en Damieta el *ribāṭ* de Šuštarī, en el que — según afirma el šāḏilī Ibn al-Ḥāŷŷ M. Kōhen Fāsī (*Ṭabaqāt*, 65) — se levantaba su sepulcro, visitado por muchos peregrinos. Yo mismo creo haberlo encontrado, en bastante abandono, con ocasión de mis visitas (9-2-1934, 1-3-1935, 7-2-1936), cuando los Šāḏiliyya de la localidad (Š. A. Kāmil ibn ᶜAR. ibn ᶜAbd al-Ḥayy ibn M. Judarī, Š. M. Jafāŷī, Š. M. ᶜAqwā y Š. Jalīl Qāḍī) me llevaron al NE de Damieta, en el cementerio situado al Este de la vieja mezquita ᶜamriyya Abū-l-Maᶜāṭī (en la que seguramente rezó Šuštarī), a la tumba del šayj Abū-l-Ward, colocada, según la tradición local, sobre la de Šuštarī [1].

En apéndice doy los documentos epigráficos y legales que han hecho suponer un traslado de los restos de Šuštarī a El Cairo, bien al Mūskī, bien al Maḥgar.

[1] Una fotografía, comunicada por Mlle M. Kaḥīl, nos la muestra con su revestimiento de madera calada, de cuatro linteles con canalón. — En 1948 la tumba ha sido sacrificada para la nueva alineación de una calle.

II. — SELECCIÓN DE POEMAS TRADUCIDOS

1. — *Šuwayj min arḍ Miknās (con «jarŷa»).*

Un jequecillo de tierras de Mequínez / por medio de los zocos va cantando: / «¿Qué debo yo todavía a los hombres? / Y a mí, ¿qué es lo que ellos me deben? // ¿Qué debo yo, amigo, / a todas las criaturas, / si el que yo amo / es el Creador, el Providente? / No digas, hijo mío, una palabra, / salvo si has de ser sincero... / Ved mi vejez, / mi bastón y mi mochila...» / Cuando pasa por los zocos, / ves que los tenderos / vuelven el cuello para verlo, / con su mochila al cuello, / su cayado y sus alcorques. / Es un jeque construído sólidamente, / hecho como Dios lo creó. / «¿Qué debo yo todavía...?» / ... Me apostrofa: / «Te veo que me sigues. / Aquí pongo mi escudilla *(zanbīl* [1]*)*. / ¡Perdone Dios a quien me eche en ella una limosna! / ¿Qué debo yo todavía a los hombres? / Y a mí, ¿qué es lo que ellos me deben?»..

2. — *Ay qalbaḳ, ay qalbaḳ... (con «jarŷa»).*

Tu corazón, tu corazón, dime, y tu ojo: ¿Adónde vas errante? / Si me buscas, me verás a tu lado. / No, yo no te abandono. // Me buscas y estoy contigo. / En cualquier estado / me espías; en las ideas, / bajo las formas / me encuentras, porque me escondía, / replegando las imágenes. / Reconóceme, reconóceme. / Guárdate de desconocerme. / Si me buscas me verás a tu lado. / No, yo no te abandono /...

[1] Sobre *zanbīl*, cf. Ibn Luyūn, apud Ibn ʿAŷība, *Īqāẓ*, 267.

3. — *Isma^c kalāman multaqaṭ... (con 1/2 «jarŷa»).*

Escucha estas palabras recogidas por el camino. / Entiéndeme, para tu bien *(bis)* //... Mi Bien Amado abarca todo el Ser. / Ha aparecido entre blancos y negros, / entre cristianos y judíos, / en las consonantes y en sus puntos. Entiéndeme bien *(bis)* /...

4. — *Las naṭmān abadan li-madakka... (monorrima, sin «jarŷa»).*

... Yo tenía un amante ... / le dije: «Visítame, y obtendrás lo que quieras y más»... / ... ¿Qué hizo?... / Me cogió en su red ... / me desnudó... / desgarrándolo todo, ... / me pegó ... / tomándome entre carne y sangre, / entre el nombre y lo nombrado, / ... hasta mi cerradura más escondida.. / Me dijo tirándome de las orejas: / «Es fuerza ahora que me abras por tu bien esa cerradura»... / La abrí, me poseyó, y yo, después, lo poseí. / Recorrí y visité todo el Ser. / Allí estoy como un galápago *[qalabaqq]* en el camino, / sin rival, ni espía, ni sociedad. / Me dijo: «Búscame en los montes y en los desfiladeros. / Contigo estoy... / Yo soy Alepo y Emesa y Acre. / Yo soy Abū Qubays y la Meca.»

5. — *Sāfir wa-lā taŷza^c ...* [1] *(idem).*

... Desnudo quiero caminar. / Es lo mejor que puede hacerse. / Así marchaba antes que yo / Gaylān Mayya [Ḏū-l-Rumma, amante de Mayy]...

[1] Vuelto a emplear en *Tarkuk li-ŷismak...*

6. — *Ilayya minnī huwa-l-wuṣūl... (idem).*

Viniendo a mí, saliendo de mí, es eso: la Llegada. / Pero, aquí, oh «Yo», ¿en qué te conviertes? / ... Con todo lo que escapaba a lo visible / me he hecho una noche; pero ¿dónde está la Luna? / ¡Oh noche, larga o breve! / Mi deber es velar en ti. / Si en mi casa duerme mi Luna, / no me quedaré a espiar tu Luna... [1].

7. — *Ḥabībun huwa-l-Ḥabīb bi-ʿaynū... (con «jarŷa»).*

Un amigo, que es el Amigo mismo, / El que era mi adorno, ha hecho de mí su adorno /...

8. — *Maṭbūʿ, maṭbūʿ / 'iy wal-'Lāhi, maṭbūʿ... (con «jarŷa»).*

Un tipo, un tipo; / sí, por Dios, un verdadero tipo, / pobre como yo, con un pañuelo al cuello, / con el pecho dilatado, libre de penas, / amado de todos aquellos cuya alma no es pesada; / un tipo amado por todos los tipos, / un tipo, un tipo...

9. — *Las yušbih 'l-fujjār / maṭbūj li-nay... («jarŷa»).*

No; no se tomará un puchero / cocido por un puchero crudo / ... El puchero cocido, si se rompe, queda / lleno de pátina, duro...

[1] Los dos últimos versos *(ŷā layl, ṭūl aw lā taṭūl...)* se cantan todavía hoy con un sentido profano (H. A. W.). — El ms. E los repite por error (E 11 *a* = E 18 *a*).

10. — *Alifun qabla lāmayni...* [1]

Un *alif* delante de dos *lām* y luego ese *hā'*, niña de mis ojos. / El *alif* llama al Nombre; los dos *lām* no tienen cuerpo; el *hā'* no es más que una huella / ... Encuentras que este Nombre no tiene lugar, / y ves que sus letras desenmohecen tu corazón / ... Mi alma no se alimentará de él más que muriendo, / y, con temor de la separación, digo: / «¿Cuándo, niña de mis ojos, / encontraré la unión fuera del lugar?...»

11. — *Ta'addab bi-bābi-l-Dayr...* (*«qaṣīda» clásica*).

Ven a educarte a la puerta del Convento cristiano, quítate tus sandalias... / ... Yo pregunté: «¿Dónde está el bodeguero del Vino? / [Por este Vino] doy mis zapatos y mi Muṣḥaf, mi cayado, / mi cinturón, mi keškīl y mis sandalias» / ... [¿no?]... Si tu Vino cuesta más caro, nuestra *jirqa* es más sublime..., / eso por lo que hemos abandonado patria, bienes y familia...

12. — *Zārnī li-saʿdī...* [2]

Me visitó para mi dicha / él, que viene como una brisa *[šumayma]* entre las jóvenes bellezas. / Mi pensamiento se regocijó; / mi pecho se derritió y dilató. / ¡Qué suerte, amigos! / ¿Para qué obrar cuando se ama, / y para qué nadar / en la alta mar? / Aunque me diese veneno, como nuestra unión es espiritual, haría bien. / Yo le pagaría hasta con la tumba de mi abuelo, como obra piadosa, / siguiendo mi máxima de que «el amor no es para los avaros». / ¡Qué bellamente se las ha arreglado

[1] Sobre el Nombre divino *Allāh*.

[2] Pieza escabrosa, de imaginería «especial», para el ambiente quzmānī, del que, sin embargo, escapa con una innegable evasión espiritual, mejor que Alcibíades de al lado de Sócrates, la noche del *Banquete platónico*.

para descomponerlo todo, / este muchacho, al volverse hacia mí! / Se ha extendido contra mí, sin haberme consentido prever nada. / Gota a gota, sin tocarlos, humedeció mis labios de saliva. / Mi sexo simiesco se durmió y el sosiego creció. / Era mi huésped, y vino sin que lo llamara. / Cuando vino a mí este lindo niño, concibiéndolo como una mujer dentro de mí, / le dije: «Hijo mío, ¿has venido a mí en sueños, o en realidad? / Mírame: muerto estoy.» / Pero él clamó: «Revive, porque ha venido a ti el Mesías [1]». / ¡Ah, si me guiase! Hacia Él volaría yo sin alas / ... Él es mi espíritu, mi bien, / el que tiene permiso de matarme con licitud...

III. — LA DOCTRINA

En sus obras en prosa insiste Šuštarī sobre las reglas prácticas y la vida en común de los ṣūfīes, como sus dos modelos: Maqdisī, en la *Ṣafwa*, y Suhrawardī de Bagdad, en los *ʿAwārif*. Cuando teoriza, muestra su preferencia, en los *Maqālīd*, por las clasificaciones a base del número nueve: 9 *maqāmat*, 3 por 3: *islām, īmān, iḥsān;* 9 *wuǔūh;* 9 *marātib;* 9 palabras inspiradas por añadir al Qur'ān. Tratándose de filosofía, se refiere a citas de Ibn Sabʿīn. Como éste, cree en una especie de Emanación divina, coeterna con la Causa Primera, potencia formadora mediante la cual Dios individualiza, personaliza y santifica a todos los seres, y Forma de toda la Creación *(kalima = qaṣd al-Ḥaqq = anniyya muṭlaqa = himma muṭlaqa = = iḥāṭa)*. Como él también, piensa que hay en el hombre una fuerza que aspira a reunirse con esta Forma divina envolvente y personalizante, cuya mágica imantación inteligible acaba por

[1] Sobre esta visitación espiritual del Mesías, el dulce Huésped del alma, el santo Diácono que alarga la Copa, y sobre su medicinal esputo de saliva (Evang. San Marcos, VII, 34; *Rev. Étud. Isl.*, 1946, p. 83). Cf. las piezas: *Mā li-l-mamlūk...* (con Maryam), *Yā man ajaḷ qalbī...* y *Tanabbah, qad badat šamsu-l-ʿuqār...*

«romper el talismán corporal» en el que el alma está aquí abajo prisionera. Asimismo, siguiendo a Ibn Sabᶜīn, estima Šuštarī que Ḥallāŷ no realizó su «Yo soy la Verdad» más que en su suplicio, «cuando el Sol [de la realidad], al acercarse a él, se detuvo, ... mientras el templo de su cuerpo quedaba demolido por la azada de la Ley [1]». Si bien da — en sus *Maqālīd* (p. 424) — una curiosa lista de las «veinticinco herejías», profesa que «rebajarse ante un visir o un sultán es una demencia», y, sin embargo, atenúa ciertas audaces proposiciones de su maestro [2].

Šuštarī mantuvo relaciones con los principales discípulos de Ibn Sabᶜīn: primero con su sucesor en Siria, el príncipe Ḥasan ibn Hūd de Murcia (n. 633-m. 699 = 1298 en Damasco); luego, con el filósofo y ašᶜarī Ṣafī Umawī (m. 715 en Damasco); con su biógrafo Yaḥyà ibn Sulaymān; con Ibn Wāṭil. En Egipto, con Ṣafī Ḥy. ibn ᶜAlī ibn Abī Manṣūr, autor del *Fakk al-azrār* [3] (m. 682); con dos Saᶜīdíes: ᶜAbd al-Wāḥid Mu'ajjir y Šarīf ᶜAbd al-ᶜAzīz Manūfī (maestro de ᶜAbd al-Gaffār Qūṣī); con Šams Īkī (de la janqa Saᶜd al-suᶜadā; m. 697); con A. ibn ᶜAA. ibn Muṭarrif (m. 707) [4].

En sentido estricto son citados dos šuštaríes: Ibn Luyūn (Abū ᶜUṯmān Saᶜīd ibn ᶜAŶ. A.), abreviador de su *Risāla*, andaluz; y A. Yq, Ibn Mubaššir, el ermitaño de la Bab Zuwaylé en El Cairo. Subsistió una ṭarīqa Šuštariyya, distinta de la Sabᶜiniyya, y hemos dado el *isnād* magribí de estas dos ṭarī-

1 Publicado en *Dīwān d'al-Ḥallāj*, 1931, pp. 135-7.

2 Así, mientras Ibn Sabᶜīn termina la *Iḫāṭa* (p. 474) deseando el *salām* tanto a los que le niegan como a los que le siguen, Šuštarī suaviza la fórmula al final de los *Maqālīd* (p. 443); cuando Ibn Sabᶜīn dice que la palabra inspirada ha de ser «como el grito que despierta al durmiente» *(Iḫāṭa)*, Šuštarī lo repite en verso, reemplazando abiertamente el *taḫlīl* por *Laysa illā Aysa (Iḫāṭa*, p. 474 = su *Duŷā gayhabī...)*

3 Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, 2, 428; Šaᶜrāwī, *Ŷawāhir*, s. v. *zabarŷad* (ms. Ist., N. O., nº 2358); Ibn al-ᶜImād, V, 196. — Escribió también unas *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*: cf. Qūṣī, *Waḥīd*, ms. París 3525, fos 88 *b* y 159 *a*.

4 Una lista de los Sabᶜīnīes, en Ŷaŷŷānī, *Tafsīr*, 3, 448-449; 5, 32. Cf. también las menciones de colaciones en los mss. sabᶜīnīes de la colección Taymūr (Cairo) y en el ms. Berlín del *Budd al-ᶜārif*, fº 127 *a-b* (colacionado con el ms. de Šuštarī). Cf. lista de los autores *reservados*, en Zarrūq, *Qawāᶜid*, 105.

qas — *via* A. Ibn Qunfuḏ Qusamtīnī y ᶜA. Q. Fāsī —, según Ṣ. Murtaḍà Zabīdī Bilgramī, en el apéndice al *Hermetismo* de Festugière [1].

Menos sospechoso de filosofía que su maestro, Šuštarī, admitido por la mayoría de los autores místicos modernos, es venerado por los šāḏilíes (a cuyos tres fundadores — Šāḏilī, Mursī e Ibn ᶜAṭā' Allāh — conoció tal vez en Egipto). Su *dīwān* ha sida comentado, en Marruecos, por el gran Aḥmad Zarrūq Burnusī y por Ibn ᶜAŷība; y, en Siria, por el sabio ḥanafī ᶜAbd al-Ganī Nābulsī [2]. Todavía hoy lo recitan los Darqāwiya marroquíes y los Šāḏilíes sirios, tanto en Acre (zāwiya Yašrūṭī) como en Damasco (zāwiya de Ṣ. Abū lšāmāt, en Qanawāt; en 1919, yo mismo he comprobado que se recurría a él para las sesiones extáticas).

IV. — LA POÉTICA

Šuštarī ha conocido e imitado versos de Ibn ᶜArabī; pero su obra no ha tenido ningún contacto con la de Ibn al-Fāriḍ, muerto quince años antes de la llegada de Šuštarī a El Cairo. En otro lugar [3] he subrayado el violento contraste entre estos dos últimos autores: el inmóvil esplendor, la estética contemplativa, los áureos ornamentos *(zujruf)* de Ibn al-Fāriḍ, cuya ondulación lenta y suntuosa está dedicada a una refinada minoría, no impresionan tan profundamente como los sordos golpes de admonición, la llamada entrecortada, los ritmos breves y el lenguaje dialectal familiar e imperioso, sabiamente plebeyo, que emplea Šuštarī.

Dejando a un lado las torpezas estilísticas de los poemas

[1] Festugière, *La révélation d'Hermès Trimegiste*, 1944, I, 390 y 400.

[2] Mss. de este comentario de Nābulsī, en Istanbul (Esᶜad 1623, 3527, 3606; Šehit ᶜAlī 1236). Cf. comentario del ms. Cairo, VIII, 32. — Nābulsī le imitó *(Dīwān*, 123).

[3] En la *Revue des conférences françaises en Orient*, Cairo, enero 1938, pp. 33-38 (con fotografía del *madfan* cairino).

clásicos de Šuštarī (torpezas que, como ha notado muy bien el visir Ibn al-Jaṭīb, no amenguan la fuerza del pensamiento), abordemos las *muwaššaḥāt*, en las que triunfa su originalidad.

Las *muwaššaḥāt* comprenden: 1°, una introducción de uno o dos versos *(maḏhab, maṭlaᶜ, guṣn)*, rimando *A B;* y 2°, unos *ŷuzʾ* (= *bayt, dūr)*, o «trozos», de 3 a 5 versos monorrimos, rimando *C* o *D*, etc., pero nunca *A* ni *B*. La introducción, o rima llamada *quful*, reaparece como un estribillo entre los *ŷuzʾ* sucesivos, y el último verso, con rima en *quful (= A B)*, se llama *jarŷa*.

Mientras en la poesía clásica el acento carga sobre el primer verso — arranque del arco del violín (Mutanabbī) —, en la *muwaššaḥa* el acento carga sobre el último verso — flecha suprema —. En el prólogo de su *Dār al-ṭirāz* [1], Ibn Sanāʾ al-Mulk, maestro del género, a quien Šuštarī debió de conocer, ha indicado con magnífica brillantez el papel esencial que desempeña la *jarŷa* para conquistar los corazones, y el efecto de choque — a la vez rítmico, fonético, imaginativo y mental — que debe producir. Con cínica profanidad exige Ibn Sanāʾ al-Mulk que la *jarŷa* sea «cálida, abrasadora, penetrante, asada al fuego del populacho y de los ladrones», y que participe de Ibn al-Ḥaŷŷāŷ (imagen escabrosa) y de Ibn Quzmān (melodía apropiada).

Esta poética cínicamente seductora ha sido transportada al plano del amor divino por Šuštarī con una rara fortuna, en piezas como *Šuwayj min arḍ Miknās...* y *Maṭbūᶜ, maṭbūᶜ...*, de las que más arriba hemos dado las *jarŷas*.

Pero Ibn Sanāʾ al-Mulk ha omitido dos rasgos típicos: No se puede comprender el arte de las *muwaššaḥāt* sin intentar representarse con exactitud el *ḍarb* (patrón rítmico) y el *talḥīn* (modo musical; var.: *nōba)* de la melodía fija a la que los versos de dichos poemas «acompañaban». Las colecciones de música árabe con notación, descubiertos en estos últimos tiempos, acabarán tal vez por revelarnos las melodías preferidas por Šuštarī (como ya se han encontrado en Turquía ciertas melodías básicas

1 *Dār al-ṭirāz*, ed. autograf. Rikaby, París, 1947, p. 12. — [Cf. AL-ANDALUS, XIII, 1948, pp. 344-346. — *N. de la R.]*

de los poemas de su contemporáneo Yunŭs Emre [1]). Y, puesto que la métrica de las *muwaššaḥāt* se encuadra en melodías populares definidas — si no en sus vocalizaciones improvisadas, al menos en sus modos (serie de intervalos permitidos en la octava) y en sus ritmos (series permitidas de golpes densos o mates, *tum* o *tik*) [2] —, un examen atento de los manuscritos tardíos del *dīwān* de Šuštarī, que lleven anotados al margen el *ḍarb* y el *talḥīn* de las piezas (extremos que los manuscritos más antiguos dejaban a la tradición oral de los ejecutantes) deberá permitirnos completar con estas indicaciones musicales indispensables las listas de poemas *cantados*, esbozadas a continuación. De hecho, dos manuscritos tardíos (Alepo y El Cairo) nos han transmitido ya ocho indicaciones de *talḥīn* para otras tantas *muwaššaḥāt*, cinco de ellas con *jarŷa*, y la *Safīnat al-mulk*, un *talḥīn* y su *ḍarb*.

De esta suerte, el caso de Šuštarī nos plantea, para el mundo árabe, los problemas básicos del folklorismo: ¿Sus poemas vienen impuestos por melodías inmutables (teoría de Nietzsche sobre la supremacía de la música)? ¿Son *voix-de-ville*, canciones medio eruditas y artesanas? Sus estribillos, ¿han sido *tomados*, como proverbios, del pueblo?

V. — REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO

1. — *Lista de las 26 muwaššaḥāt con «jarŷa» del «dīwān»* [3].

Allāh, Allāh maʿī ḥāḍir / fī qalbī *qarīb*. — DM, LG, MN, T 47 *a*, E 74 *a*. — Inc.: *Lillāhi* lillah; hamū...

Muḏ ʿafā ʿan ẏamīʿi zallātī / ʿalà gayẓ al-*raqīb*. — T 67 *a*, E 37 *a* (doble *jarŷa*), DM, MN, LG. — Inc.: *Zārnī* ḥibbī wa-ṭābat awqātī.

1 Investigaciones de Mehmet Alī Ayni.

2 Cf. *Encycl. Islām*, s. v. *tik*.

3 Esta lista sigue el orden alfabético europeo del *rawi al-jarŷa* (rima del es-

Yā ḥayyatī wa-'nta fī ḏātī / ḥāḍir lā *tagīb*. — E 6 *b*, DM, L, LG, MN. — Inc.: *Kull* ḥadd lū naṣīb min al-dunyā.

F

Mā yuḥibbuka illā man / bīk ᶜ*ārif*. — DA, DM, F, L, LG, AP 20 *a*, C 28 *b*, T 6 *a*, E 11 *a*. Inc.: *Al*-ḥabīb ᶜaraftū... *Talḥīn SYGAH* (AP).

ᶜ(= ᶜAYN)

Innā ᶜilm al-ḥaqīqa nūr / bi-l- ḥaqqī *yaṣdaᶜ*.—DM, E 44 *a*, L, LG, MN, T 9 *b*.— Inc.: *Ismaᶜū* ḏī-l-ḥaqīqa...

Kayfa tajfā-l-ḥaqīqa / wa-šamsuhā *tušaᶜšiᶜ*.—DM, E 7 *a*, F, L, LG, MN, T 5 *a*.— Inc.: *Ismaᶜū* dī-l-ḥaqā'iq.

Maṭbūᶜ, maṭbūᶜ / 'iy, wal-Lāhi *maṭbūᶜ*. – DA, DM, E 25 *b*, F, LG, MN, T 34 *a*.— Igual incipit. — Probablemente, *ḍarb MURABBAᶜ*.

H

Dārat ᶜalayk al-aqdāḥ / bi-rawḥin wa-*rāḥ*. — DA, DM, E 54 *b*, F, LG, MN, T 16 *a*. — Igual incipit. — *Talḥīn SYGAH* (AP 21 *b*, C 18 *a*).

K

Fikrak wa-ṣawtak / kamā-l-aḥruf *niẓāmuk* (doble *jarŷa)*.—DM, LG, MN, T 41 *a*, F. — Inc.: *Ismāᶜ*, yā nafsī, kalām, wa-hū kalāmak.

L

Aš taṭlub tarānī maᶜak / mā *nazūl*. — DS, DM, T 22 *a*. — Inc.: *Ay* qalbak... — *Talḥīn ᶜIRAQ* (AP 50 *a*, C 27 *b*).

tribillo final). Añade la indicación de los mss. utilizados, y, caso de que el primer verso del poema sea diferente de la *jarŷa*, da también el texto de este primer verso, para permitir su búsqueda en la clasificación general del *dīwān* por la consonante inicial de los primeros versos.

M

Bi-ḥubbihim nabqā kaḏā dā'im / sukran *hāyim.* — T 46 *a*, E 72 *b*, DM, LG, MN. — Inc.: *Ilà* ḥabībī natruk awṭānī.

N

Aš ᶜalayya min al-nās / wa-aš ᶜalà-l-nāsi *minnı.* — DA, DM, E 76 *b*, F, L, LG, MN, Ms. malayo, T 62 *b*, *Recueil* 134, Ibn ᶜAŷība *Iqāẓ* 28. — Inc.: *Šuwayj* min arḍ Miknās... — *Talḥīn QIYAM* (AP 72 *b*).

Huwa zaynī / fa-ŷaᶜalnī *zaynū.* — DA, DM, E 56 *b*, LG, MN. — Inc.: *Ḥabīb* (qalbī) huwa-l-ḥabīb bi-ᶜaynū...

Lā tusallim li-man ṣaḥā / min šarāb al-*muḥaqqiqīn.* — DM, E 57 *b*, F, L, LG, MN, AP 23 *b*. Inc.: *Kullu* man ḏāqa...

Las yušbih al-fujjār / maṭbūj *li-nay.* — DM, T 38 *b*, E 29 *b*. — Inc.: *Mā* kullu šay ṣuwwir / taḥsibhu ḥay...

Tarŷamtu ḥarfan lā yuqrà / man lā yufāhim *yafhamnı.* — E '44 *b*, L, LG, MN, T 10 *a*. — Igual incipit.

Qūlū li-l-faqīh ᶜannī / ᶜišqu ḏā-l-maliḥ *fannī.* — DM, E 14 *b*, LG, MN, T 28 *b*. — Igual incipit.

Wadaᶜ al-ᶜawāḏila *yaᶜḏilūnī* (½ *jarŷa).* — DM, E 4 *b*, LG, MN, T 49 *b*. — Inc.: *Jalāᶜatī*, yā ṣaḥbī...

Wa-kaḏā-l-muḥaqqiq mā yarā / min al-kawni *ṯānı.* — DM, E 37 *b*, F, LG, MN, T 27 *a*. — Inc.: *Min* sirrī nanṭiq... — Atribuída a otros.

R

Ibḥaṭ wa-kun mimman baᶜṯar / fa'nta *aḳbar.* — DM, E 28 *a*, F, L, LG, MN, T 36 *b*. — Inc.: *Li-l-ḥaqq* ṣubḥun qad asfar.

Kaᶜbat al-ḥusn hya-l-ŷaḏb bi-nā / Rabbat al-*jidrī.* — DM, E 27 *b*, L, LG, MN, T 36 *a*. — Inc.: *Qalbī* hū Layla...

Mā-l-nās illā kamā-l-jayâl / fa-'nẓur ilà Māsik al-*ṣuwar.* — DM, E 58 *b*, F, L, LG, MN, T 18 *b*. — Inc.: *Addī* ᶜan al-wahmi... — Talḥīn *TCHAHĀRGĀH* (C 19 *b*, AP 23 *b*).

S

Ḥubbuk qad saqānī *aḳwās* (½ *jarŷa).* — DM, E 34 *a*, F, L, LG, MN, T 24 *b*. — Igual incipit.

T

Aṭyab mā hī awqātī ḥīn / nakun maŷmūᶜ maᶜ *ḏātī.* — DA, DM, E 49 *a*, F, L, LG, MN, Ms. malayo, T 21 *a*, SD. — Inc.: *Ṭābat* awqātī wa-ḥayâtī...

Qad ẓahartu fī mir'ātī / ᶜind ramyi li-l- *minsātī*. — DM, E 18 *a*, F, LG, MN. — Igual incipit.

Ṭ

Ifhamnī qaṭṭ / ifhamnī *qaṭṭ* (*= jarŷa*). — DS, DM, F, L, LG, MN, W 51, *Recueil* 136. — Inc.: *Ismaᶜ*...

2. — *Lista de las 26 piezas con vocalización clásica (muwaššaḥāt o qaṣā'id)* [1].

ALIF

A, yā, Saᶜda qul li-l-qissi... *(RĀ')*. — DM, E 79 *a*, F LG, MN, T 69 *b* (colofón). — Qaṣīda que le nombra, comentada por Nābulsī *(Radd muftarī*, ms. Cairo, 2, 128).

Ataynāka bi-l-faqri... *(NŪN)*. — DM, E 63 *a*, F, LG, MN, T 53 *b*.

Iḏā burayqu-l-himà istanāra *(RĀ')*. — DM, E 75 *b*, LG, MN, T 59 *b*, *Iqāz* 223, 382.

Arà ṭāliban minnā-l-ziyādata lā-l-husnà *(NŪN)*. — Célebre qaṣīda de 70 versos sobre el *isnād* de los *sulūk* sabᶜīnies, comentada por Ibn al-Jaṭīb y A. Zarrūq. En ella expone la identidad del éxtasis filosófico plotiniano, admitido por Ibn Sīnā e Ibn Rušd, con la unión mística; de la filosofía helenística con el *taṣawwuf* ḥallāŷiano: «Lo veo, nos pides esta Visión que no es el paraíso, / y tu pensamiento ha lanzado su flecha más allá del Edén. / Hemos desdeñado los lotes que se ofrecían a nuestras miradas / por un fin más noble y un designio más alto. / Dí: para mí no hay otro fin que Tu esencia / ... He aquí que, de Él, aparecen ante nosotros tres aspectos: / el Vidente, lo Visto y la Visión / ... Son Sus esencias las que provocan nuestra Ascensión, / y con la imaginación nos hemos elevado hasta Sus aspectos supremos / ... Hénos aquí como el gusano de seda, envainado en lo que él mismo fabricó, y rompiendo su cárcel. / ¡Cuántos, al detenerse, cayeron, y, al marchar, fueron guiados! / ¡Cuánta sabiduría apareció y cuánta pobreza se enriqueció! / Sus esclavos de amor han sido los Hermes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Ḏū-l-Qarnayn, Ḥallāŷ, Šiblī, Niffarī [= autor de los *Mawāqif]*, Ḥabaši, Qaḍīb al-Bān, Šūḏī, Suhrawardī [= de Alepo], Ibn al-Fāriḍ, Ibn Qasyi, Ibn Masarra, Ibn Sīnā, Ṭūsī [= Gazzālī], Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd, Šuᶜayb [= Abu Madyan], Ṭāyi [= Ibn ᶜArabī], Ibn al-

[1] Clasificadas a la manera árabe, por su letra inicial. La rima se da a continuación, entre paréntesis. Muchas tienen el carácter de *qaṣīdas* dogmáticas.

Ḥarrānī [= Ḥayāt], Umawī [= ʿAdī], Gāfiqī [= Ibn Sabʿīn]..., / que nos ha guiado al verdadero culto y a la vía derecha, / a nosotros cuyo corazón ha seducido su estrella. / El que quiera encaminarse hacia Aquel cuyo nombre es Santo, / que venga, ahora, y se lo enseñaremos». — *Dīwān d'al-Ḥallāǧ*, 137-138. — F, MN.

Ayyuhā-l-nāẓiru fī saṭḥi-l-mir'ā *(RĀ')*. — DM, E 63 *b*, LG, MN, T 54 *a*.

Aniji-l-rakā'iba fī fanā'i-l-dār *(RĀ')*. — DM, E 63 *b*, LG, MN, T 54 *a*.

Aniji hudyat al-anīqā *(QĀF)*. — DM, LG, MN, T 51 *b*.

Ayyuhā-l-lā'imu rifqan *(QĀF)* — DM, E 6 *a*, L, LG, MN.

TĀ'

Ta'addab bi-bābi-l-Dayr *(LĀM)*. — E 65 *b*, L, LG, MN, T 56 *b*. — Comentada por Nābulsī.

Taḍīqu bi nā-l-dunyā *(NŪN)*. — E 9 *a*. — Hay que restituirla a Abū Madyan Šuʿayb.

Taẏarrad ʿan al-agyār *(LĀM)*. — E 67 *a*, LG, MN, T 43 *a*.

Tanabbah, qad badat šamsu-l-ʿuqār *(RĀ')*. — DS (13 *v*, sobre el Diácono). Cf. *Recueil* 138.

DĀL

Duẏā gaẏhabī-l-tafrīqi qad zāl *(ṬĀ')*. — DM, E 64 *b*, LG, MN, T 55 *a*. — Escrita en 646, cuando el encuentro con Ibn Sabʿīn.

SĪN

Salwā šay'un makrūhun wa-ḥubbukum wāẏib *(BĀ')*. — DM, E 63 *a*, LG, MN, T 53 *b*.

ŠĪN

Šahidtu ḥaqīqatī wa-ʿaẓuma ša'nī *(NŪN)*. — DS, DM, LG, MN, T 55 *b*, E 65 *b*. — Célebre *tajmīs* sobre la octava de Ibn ʿArabī referente a Ḥallāẏ: «Ana-l-Qur'ān...» (Cf. *Dīwān d'al-Ḥallāǧ*, 134-137.)

ṢĀD

Ṣabbun ʿalà ʿahdikum muqīm *(MĪM)*. — DM, E 74 *b*, LG, MN, T 59 *a*.

ṬĀ'

Ṭāba nuqlī *(BĀ')*. — DM, E 3 *b*, L, LG, MN, T 4 *a*.

GAYN

Gayr Laylà lam yurà fī-l-ḥayy ḥayy *(YĀ')*. — DM, E 79 *a*, LG, MN, T 69 *a*. — Cf. *Recueil* 139.

FĀ'

Fajru-l-maᶜānī *(ḤĀ')*. — DM, E 64 *a*, LG, MN, T 55 *a*.

KĀF

Kašafa-l-Maḥbūb *(YĀ')*. — Ibn al-Jaṭīb *Rawḍa*, 111 *b*. — Atribuído a Ḥallāŷ (ms. Berlín 3.492, fº 43 *b*; *Recueil*, 139; cf. *Dīwān d'al-Ḥallâj*, 135); con *otras cinco* piezas.

LĀM

Lā taltafit bi-l-Lāhi, yā nāẓirī, li-aḥyafin *(RĀ')*. — DS, DM, E 75 *a*, LG, MN, T 47 *b*.
Lā ajla anna ᶜaḏārī fī ṣuḥbatikum *(LĀM)*. — DM, E 66 *b*, MN, T 57 *b*, *Iqāẓ* 41.
Li-l-faqri ahlun *(MĪM)*. — DM, E 76 *a*, MN, T 48 *a*.
Li-l-ᶜaysi šawqun *(RĀ')*. — DM, E 64 *a*, LG, MN, T, 54 *b*.

MĪM

Man kassara-l-ṭilsama ᶜan nafsihi *(RĀ')*. — *Maqālid* 441, DM, E 76 *a*, LG, MN. T 48 *b*.

YĀ'

Yā ḥāḍiran fī fu'ādī *(BĀ')*. — DM, E 62 *a*, L, LG, MN, T 52 *a*.

3. — *Lista de los 138 azŷāl sin «jarŷa» (con o sin hispanismos)* [1].

Usŷud tarà-l-maᶜānī / wa-'fhamnī yā insān / mā tanṭiq al-awānī / illā bi-mā sakan. — AP 8 *b*, C 5 *a*, SD. — *Talḫīn DUGAH* (AP). — Todavía cantado en Túnez.

Irŷāᶜ ilà ḏātak *(R)*. — E 10 *a*.

Ismaᶜ bi-him wa'bṣur. — F.

Aš naᶜmal qad šugiftu biyā. — F.

Aᶜyanī lāzim al-saḥar ṭūl al-layālī. — F.

Afḍal man mašà ᶜalà-l-arḍ Sayyidnā Muḥammad. — F.

Al-asrār, al-asrār. — F 94 *b* (cita a Ḥallāŷ).

Al-buᶜdu ᶜanka, ya-bnī (var.: gabnī) *(B)*. — DM, E 2 *a*, T 2 *b*; Ibn al-Ḫaṭīb, apud Ibn Jaldūn, *Muqadd.*, tr. fr., 3, 440.

Al-ḥabīb allaḏī hawayt las lū ṯānī *(N)*. — DM, F, LG, MN, T 8 *a*.

Al-ḥubb afnānī wa kunt ḥayy. — DM, L, LG, MN, R.

Al-ḥamdu lil-Lāhi *(N)*. — DM, E 68 *b*, LG, MN, T 43 *b*.

Alifun qabla lāmayni *(N)*. — DM, E 20 *a*, F, L, LG, T 29 *b*, W 37. — Sobre el nombre «Allāh» *(Recueil* 137), según DA; comentado por Ibn ᶜAŷība (manuscrito Kattanī).

Alqī ᶜaṣāk, ya musāfir *(Q)*. — DM, E 57 *a*, L, LG, MN, T 18 *a*. — Cf. Ibn ᶜArūs.

Ilayya minnī huwa-l-wuṣūl *(K)*. — DM, E 17 *a*, F, LG, MN. — Todavía cantado en Túnez.

In šay't an taqrab qurb al-wiṣāl. — R; Nābulsī, *Dīwān*, 123.

In ḥuŷibt ᶜan ḏātī bi-l-ṭīn *(D)*. — DM, LG, MN, T 21 *b*.

Ana 'stagfir Allāh. — MN.

Anā las naṭmān abadan li-madakka. — E 80 *b* (14 *v*: colofón). — Pieza muy notable, quizá suprimida de las otras colecciones como escabrosa.

Anta askartanī. — DM 117.

Inŷamaᶜ šamlī biya. — DM, E 46 *b*, F, LG, MN.

Unẓur ilà (var.: fī) mir'āk *(K)*. — DM, E 55 *b*, LG, MN (AP 95 *b*, C 41 *a*: colofón). — *Talḫīn ᶜALĀ-L-TAḤḌIRA*.

Ahdayt lak ṭarīqa *(Y)*. — DM, E 21 *b*, T 30 *b*.

Ahl al-hawà fī-l-Lāh *(L)*. — E 43 *a*, LG, MN, T 8 *b*.

Ahl fī-l-Lāh qawl wa-ḥāl. — DM.

Ayn qalbak. — F, LG, MN: cf. supra la *jarŷa* «Aš taṭlub».

[1] Clasificados a lo árabe, según la letra inicial (con la *rima* fundamental, al fin, entre paréntesis). Por falta de un tamizado exhaustivo, no han podido señalarse todos los incipit deformados referentes a un solo y mismo poema.

Bdayt bi-dikri-l-Ḥabīb wahimtu / wa-ᶜayšī yaṭīb / wa-buḥt bi-sirr ᶜaŷīb / lammā dār al-kaᵓs *(B)*. — C 25 *b*, AP 25 *b*. — Considerada como la primera pieza del *Dīwān*. — Comentada por Ibn ᶜAŷība. — *Talḥīn HŪGAZ* (C, AP). DM 116.

Bi-ḏā-l-ḥubbi inᶜamar qalbī. — R.

Bism Ilāhī bdayt našraḥ bi-l-niẓām. — AP 14 *a*, C 1 *b*. *Talḥīn DUGAH.*

Bi-l-šukri ᵓtta'ašayna. — F.

Bi-waṣlī Ḥibbī daᶜnī *(B)*. — DM, E 56 *a*, LG, MN, T 17 *b*. — Llama a Šuštarī «Lawšī».

Ba'dī yā kullī ismaᶜ *(T)*. — DM, E 48 *b*, F, LG, MN.

Biya ṭulūᶜ wa-biya nuzūl *(L)*.—DM, E 10 *a*, F, L, LG, MN, T 6 *b*, Ibn ᶜAŷība, *Iqāẓ*.

Bayn al-bahār wa-aṣnāf al niwār. — F.

Taŷallat bayn yadayya. — MN. — Cf. infra «Tuhtu».

Taḥiyyatun maᶜnāhā *(Ā)*. — E 30 *b*, MN.

Tarkuk li-ŷismak *(Y)*. — E 19 *a*, F, LG, MN.

Turīd, yā fuqayir. — F, R.

Taṭlub al-ᶜadad *(D)*. — E 47 *b*, F, MN.

Taṭlub al-fard fī-l-wuŷud. — LG.

Taᶜallaq al-waŷd biya. — F.

Tagarrabtu ᶜan awṭānī (*K*). — E 38 *b*, LG, MN.

Tuhtu bayn yadayya (*Y*). — E 41 *a*, L, LG.

Ŷād bi-l-wiṣāl. — Ms. Colin.

Ŷalla man naḥwāhu ŷallā (*L*). — DM, LG, MN, T 58 *b*.

Ŷul, ŷul, tarà. — SD. — Cf. supra «Usŷud».

Ŷīt bi-l-iftiqār li-l-malik al-ᶜālī. — C 22 *a*, AP 8 *b*, SD. — *Talḥīn DUGAH* (AP).

Ŷīt min al-bidāyā *(Y)*. — DM, F, LG, L, MN, T 40 *b*.

Ḥubbu Rasūl il-Lāhi *(L)*. — E 69 *a*.

Ḥabībī mā lahu ṯānī *(B)*. — DM, E 70 *b*, F, MN, T 44 *b*.

Ḥaddiṯnī ᶜan labs ḏā-l-jirqa. — F.

Dabbat bayn yadayya. — F. — Cf. supra «Tuhtu».

Dur maŷāl al-ruḥā *(Y)*. — DM, E 13 *a*, F, L, LG, MN, T 62 *a*. — Se cita en ella con Ibn Ŷuzay.

Daᶜnī, yā sālī (?). — F.

Daᶜūnā namūr bi-l-ŷasad *(L)*. — DM, E 22 *b*, LG, MN, T 31 *b*.

Ḏā-lladī naᶜšaq / naᶜam Hū *(R)*. — DM, E 13 *b*, F, LG, MN, T 67 *b*.

Ḏā-lladī, yā qawm, fatannī *(L)*. — DM, E 47 *a*, F, LG, MN, T 11 *b*.

Zārnī li-saᶜdī (*H*). — DM, E 61 *a*, LG, MN, T 42 *a*.

Sāfir wa-lā taŷzaᶜ (*Y*). — DM, E 77 *b*, F, LG, MN, T 64 *a*.

Sirr sirrī yalūḥ fī amrī (*R*). — DM, E 3 *b*, F, LG, MN, T 4 *a*. — Curioso elogio del Profeta.

Saqānī Ḥibbī bi-kuyūs (*R*). — DM, E 8 *b*, LG, MN, T 6 *a*, AP 28 *a*. — *Talḥīn HUGAZ.*

Sakirtu ŷawà wa-buḥtu (*N*). — DM, E 33 *a*, LG, MN, T 66 *a*. — Atribuída a otros. — *Talḥīn HUSAYNI; ḍarb DĀRIŶ-SARBĀND* (Š. Šihāb, *Safina*, ed. 1309, pp. 171-2).

Šaribnā mudāmah bi-lā aniy (*Y*). — DM, LG, MN, T 51 *a*.
Ṣāḥī lāḥ al-ṣabāḥ (*R*). — DM, T 50 *a*.
Ṣāḥī hāḏī-l-asrār (*R*). — DM, E 12 *b*, F, LG, MN, T 48 *b*.
Ṣaḥḥa ᶜindī-l-jabar / wa-šuhida fi sirrī (R). — DM, E 53 *a*, F, LG, MN, T 14 *b*.— Atribuída a Ibn Sabᶜīn. — Comentada por Ibn ᶜAŷība (ms. Kattanī).
Ṣallū, yā ᶜibād Allāh. — F, LG, MN.
Ṣallū ᶜalà-l-hādī. — F, SD.
Ḍaw'-l-ṣabaḥ qad taŷallā. — F.
Ṭābat aḥwālī. — L.
Ṭāba waqtī fi Ḥabīb huwa lanā (*R*).—DA (se la restituye a Abīī Madyan Šuᶜayb), DM, E 62 *a*, LG, MN, T 52 *a*.
Ṭābat awqātī wa-'nŷamaᶜ šamlī biḏātī. — F.
Ṭābat awqātī wa-ḥayātī (*T*). — DM, LG, MN, T 21 *a*.
Ṭābat awqātī ṣarf ka'sātī. — F.
Ṭahhir al-ᶜayn bi-l-madāmiᶜ sakban. — Ibn ᶜAŷība, *Īqāẓ*, 36.
Fasādī ᶜindī ṣalāḥī (*L*). — DM, E 23 *b*, F, L, LG, MN, T 32 *a*.
Qabla kawn al-zamān (*R*). — DM, E 53 *b*, F, LG, MN, T 15 *a*.
Qad ᶜīla (= var. ᶜiyā) ṣabrī (*N*). -- DM, LG, MN, E 35 *b*.
Qad qādanī li-l-garām wa-li-l-fitan ẓabī. — SD.
Qad lāḥ liyā minnī (*b*). — DM, E 11 *b*, F, LG, MN, SD, T 61 *a*.
Qad hayyaŷ ašwāqī. — SD.
Qaṣdī unẓur illayy (*Y*). — DM, E 1 *b*, F, L, LG, MN, T 1 *b*.
Qul li-lladī qād malaknī malka (*M*). — DM, E 20 *b*, F, LG, MN. — Enviada a Ibn Sabᶜīn, a la Meca.
Kull waqt min Ḥabībī. — F.
Kam durtu fī ḏātī. — F.
Kam fatan (= var. fatà) murtaḥ (*H*). — DM, E 7 *b*, LG, MN.
Kam lī naŷrī (*D*). — DM, E 40 *a*, LG, MN, T 28 *a*.
La uḥibbu-l-nafsa (*R*). — DM, E 32 *b*, F, LG, MN, T 23 *b*.
Lā tazidhā bayt (*T*). — DM, E 34 *b*, F, LG, MN, T 25 *a*.
Lā taqul salawt (*T*). — DM, E 78 *b*, LG, MN, T 64 *b*.
Lāḥ lī nūr al-ᶜilm (*R*). — DM, E 75 *a*, LG, MN, T 61 *b*.
La-qad atà šay'un ᶜaŷīb (*N*). — DM, F, LG, MN, R, T 11 *a*.
La-qad azhara lī kanzī (*Y*). — DM, E 50 *a*, F, MN.
Lī-ḏā-l-ḥibbi ᶜindī (*M*). — DM, F, LG, MN, T 65 *b*, F 31 *a*.
Law kunta ḏā ittiṣāl (*L*). — DM, E 41 *b*, F, LG, MN, R, T 7.
Law-lā anni ᶜalimtuh (*T*). — DM, E 37 *a*, LG, MN.
Law nakun ḏā ᶜaql fī-l-nās. — MN.
Lya ḥabībun innamā hū gayūr. — *Īqāẓ*, 282.
Mā tantaqil aṣlā. — F,
Mā li-l-mamlūk (*N*). — DM, E 39 *a*, LG, MN, T 27 *b*.
Mujbir al-inkisār. — Ms Colin.
Maḥbūbī qad taŷallā. — F, R.
Mudāmak, yā Šayj al-Ḥaḍra. — F. R. — Cîta a Hallāŷ y a Rifaᶜī.

Muḏ ṭalaᶜa šamsī (*M*). — E 15 *b*, L.
Maᶜnà-l-wuŷud qad lāḥ (*M*). — DM, E 29 *a*, F, L, LG, MN, T 37 *b*.
Mā bi-nā yā Saᶜd. — MN.
Muqlatī tubdī (*D*). — DM, E 67 *a*, LG, MN, T 43 *a*.
Mulkuhu qawiya. — L.
Man atāk al-faḍl minhu / lā tafakk al-qaṣd ᶜanhu. — F.
Man badāk bi-l-faḍl (*N*). — DM, E 67 *b*, F, LG, MN.
Min aḥsan al-maḏāhib sukrun ᶜalà-l-dawām. — F, R.
Man ᶜawwal ᶜalà saqlū (*L*). — DM, E 24 *b*, F, LG, MN, T 33 *a*.
Man lā yafham išārā (ᶜ). — DM, F, LG, MN, T 40 *a*.
Man lū maḥbūb yarà ᶜaŷab. — F.
Man yuṭiq in taŷallā. — F.
Man yahīm fī ŷamalī wa-yuᶜawwal ᶜalayy (*Y*). — DM, E 59 *b*, F, L, LG, MN, Ms. malayo, R, T 19 *b*.
Mah qul hā rislan ṣabāḥ (*N*). — DM, E 52 *a*, LG, MN, T 13 *b*.
Našrab bi-ka's al-ḥumayyā (*Y*). — DM, E 16 *b*, F, LG, MN, T 29 *a*.
Nūr al-hudà qad lāḥa lī, ya ᶜāḏilī (*L*). — C 7 *b*, DM, EG, MN, T 45 *b*. — Talḥīn ᶜ*UŠŠAQ* (AP 4 *a*).
Wuŷud man qad waŷadnā (*M*). — DM, E 16 *a*, F, LG, MN.
Wahmak azāla ᶜanka. — MD, L, LG, MN.
Hab lī min riḍāk. — DM, LG, MN.
Hum bi-ḏātin saniyyā. — F.
Hayyamanī lammā taŷallà li-l-fu'ād. — R.
Yā ahl al-hawà (bis). — R.
Yā ayyuhā-l-marbūṭ, anā nurīd ḥallak. — R.
Yā ḥabīb al-qalb, anta qalbī askant. — F.
Yā ṭalib al-wiṣāl min Sayyid al-ᶜulā. — SD.
Yā qalbī kam tusādir (*Š*). — DM, E 50 *a*, F, LG, MN, T 12 *a*.
Yā kaṯīr al-malām. — SD.
Yā maᶜšar al-ijwān. — F.
Yā maᶜšar al-huddār. — SD.
Yā man ajad qalbī (*N*). — DM, E 3 *a*, LG, MN, T 3 *a*.
Yā man badā ẓāhir (*R*). — DM, E 51 *a*, F, L, LG, MN, T 13 *a*.
Yā man jafā wa-lam yazal (*K*). — DM, E 40 *b*, LG, MN.
Yā man yuddaᶜī bi-l-asrār (*R*). — DM, E 32 *a*, F, LG, MN, T 23 *a*.
Yā munyatī. — DM, 118.
Yā nāẓirī min jāriŷī. — DM, LG.
Yā nadīm, imlā ᶜawānī. — F. R.

4. — *Lista de las obras en prosa.*

Al-Maqālīd al-wuŷūdiyya fi-l-tanbīh ᶜalà-l-sarā'irāt al-wahmiyya. — Ms. Cairo, Taymūr, taṣ. 149, pp. 413-443.

Al-Inābat al-ᶜalamiya (Resumen, por Ibn Luyūn Tuŷībī, de la *Risāla gaṭiyya fī ṭarīqat al-fuqarā' al-mutaŷarridīn min al-ṣūfiyya* de Šuštarī). — Ms. Cairo, Taymūr, maŷm. taṣ. 265/3, pp. 608-695.

Al-Risāla al-qudsiyya al-mūšaᶜᶜira fi-l-ᶜulūm al-laduniyya (fī tawḥīd al-ᶜamm wa-l-jaṣṣ). — Ms. Istanbul, Shehit ᶜAlī 1389/6, conteniendo al fin una *respuesta* a Ḥusayn ibn Tādrart reproducida por Ibn al-Jaṭīb.

Al-Risāla al-bagdādiyya. — Ms. Escorial 763, fos 75 *a*-78 *b*, fot. debida a la amistad de don Miguel Asín Palacios. — Breve texto legitimando por el *ḥadīṯ* el uso de la *jirqa* y el voto de pobreza.

Maqqarī *(Nafḥ al-ṭīb*, I, 583 = *Analectes*, I, 583) cita además *al-ᶜUrwa al wuṯqà fī bayān al-sunan wa-iḥṣā al-ᶜulūm* y *al-Marātib al-īmāniyya wa-l-islāmiyya wa-l-iḥsāniyya*, no encontradas aún.

5. — *Siglas de los manuscritos utilizados del Dīwān.*

AL = Alejandría, funūn mutanawwaᶜa, p. 150, nos 18-19, com. de Faḍl ibn Fuḍayl Garnāṭī, jaṭīb al-ŷāmiᶜ: 20 piezas.

AP = Alepo, Awqāf 1757, índice por S. Reich (1938): 104 piezas.

BM = Londres BM 1527/3: índice por Colin.

C = Cairo-IFAO, no 15 (in 12, 41 fos; año 1096 h.): 72 piezas.

DA = Damasco, col. ᶜAbd al-Raḥīm ibn Maḥmūd Abū-l-Šāmāt (incompleto; siglo XIV; consultado en 1919).

DM = Damasco, Z. 128, índice por M. Mubārak: 118 piezas.

DS = Damasco, col. Seferŷelani (consultado en 1919).

E = Escorial 2/278: 90 piezas

F = Fez, col. Colin (índice por Colin).

L = Leyde 708 (índice por Colin).

LG = Leningrado 137 (índice por Colin).

MN = Múnich 525 (índice por Colin). Cf. Berlín 7773–7.

R = Rabat, D 960 (índice por Colin).

SD = Salé, col. Ibn ᶜAlī Dukkalī (índice por Colin).

T = ms. col. personal (regalado en Túnez por H. H. ᶜAbdulwahab, 70 fos, año 1067 h.): 96 piezas.

PG = copia personal (1928) del ms. París 3347, fos 208 *a*-212 *a* (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*).

PO = copia personal (1928) del ms. París 2155 (Gubrīnī, ᶜ*Unwān*).

W = Wardīgī, *Salwat al-anfās*, Cairo, 1293 h.

6. — *«Isnād» de los Šuštariyya (Zabīdī, «ʿIqd al-ŷawhar», ms. Taymūr, taṣ. 332, p. 66)* [1].

Šuštarī; ʿAlī b. Qunfuḏ; Ḥy. b. ʿAlī b. Qunfuḏ; Abū-l-ʿAbbās A. b. Ḥy. b. ʿAlī b. Qunfuḏ (740-810, cadí de Constantina, historiador); 4 desconocidos; (Ṣāliḥ Zuwāwī); Abū Sālim Ibr. Tāzī; A. b. Hāŷŷī Wahrānī (fin de laguna completada según Rudānī, *Ṣila*, ms. París 4.470, 148 *a*); Abū ʿUṯmān Saʿīd b. Aī Maqqarī (930-1030, muftī durante 70 años de Tremecén, autor de los *Mabāḥiṯ aṣliyya*, tío del gran Maqqarī); Saʿīd b. Ibr. b. Qaddūra Yazā'ir (m. 1050, matemático); Šihāb D. A. b. M. Tilimsānī; Abū-l-Barakāt ʿAbd al-Qādir Fihrī Fāsī (1007-1091, el gran Šāḏilī); (su hijo ʿAR. Fāsī, 1040-1096); Maḥammad Ṣagīr b. ʿAR. b. ʿAQ. Fāsī (m. 1134); M. b. ʿAA b. Ayyūb Tilimsānī; Zabīdī (1140 = 1727 – 1205 = 1791).

VI. — APÉNDICES

A)

Sobre el traslado de los restos de Šuštarī al Cairo [2].

En 1934, el š. A. K. Juḏarī me llamó la atención sobre una mezquita-madfan «Abū-l-Ḥasan Šuštarī», que subsiste en El Cairo, en pleno Mūskī, enfrente de los almacenes Palacci, esquina a la šāriʿ Abī-l-Ḥasan y a la Aṭfat al-Šuštarī. Tras de haberla examinado el 27 febr. 1936 y el 18 en. 1937, pude obtener, gracias a M. Pauty, un vaciado en papel de la inscripción del *miḥrāb* en 7 líneas [3]:

[1] Cf. mi *Étude sur les «isnād»... dans la trad. hallagienne*, apud *Mélanges Félix Grat*, 1946, I, 385-420, p. 419 *n.*

[2] Munāwī los cree trasladados al-Qarāfa (ms. París 6.490, 221 *b*).

[3] Las líneas 1-2 reproducidas apud ʿAlī Pacha Mubārak, *Ḫiṭaṭ ŷadīda*, VI, 22, s. v. *zāwiyat al-Tuštumirī* (*sic*). — Ibn Ḥaŷar (*Lisān al-mīzān*, IV, 240), ortografía *Tuštarī*.

(بسملة) إنّما يعمر مساجد الله من
آمن بالله واليوم الأخير . أمر بإنشاء هذا المسجد المبا[رك]
. . . العبد الفقير الى الله طقطباي [1] الظاهري
السلاحدار ابتغاء لوجه الله تعالى وأقطعه على جماعة السرد[2]
المقيمين به ولاولادهم ومن يقيم به بعدهم ان يقرى[3] في كلّ
يوم خميس د و ثميد (؟) من أوقفها للقبر . . . . يعدّ
. . . على . . . . الله . . . في سنة ثمان وأربعين وسبعمائة[4]

Realmente, se puede pensar que los Šuštariyya de El Cairo trasladaran el cuerpo de su maestro desde Damieṭa, por miedo de un ataque marítimo de los cristianos de Chipre. Pero, como se sabe que el šayḫ Ḥasan Tustarī, místico cairota bien conocido, murió el año 797 [= 1396] en su convento «del puente del Mūskī, a la orilla del Jalīŷ Ḥākimī», ¿no sería más sencillo suponer que el mameluco de Baybars le construyó ese convento cincuenta años antes?

Tratando de poner en claro este asunto en el Ministerio de los Waqf, la amistad del Dr. Taha Hussein Bey y de su hermano me procuró copia de dos documentos oficiales: 1°, delimitación del waqf del «Masŷid al-Šuštarī bi-jaṭṭ al-Mūskī bi-ḥārat al-Ifrānŷ», según «taqrīr maḥkamat Miṣr» del 10 ŷumādà I 1307 h., y «taqrīr ᶜumūmī» de 15 rabīᶜ I 1318; y 2°, «taqrīr maḥkamat Miṣr» de 7 ŷumādà II 1311, relativo a la Takkiyat al-Hunūd, sita en la «jaṭṭ al-Manšiyya (antes Rumayla)», cerca de la mezquita del Sultán Ḥasan: esta Takkiya «es conocida

1 *¿Tuqmabāz?*
2 *¿Kurd? ¿Šuhūd?*
3 *¿yufarraq?*
4 Los *Fiṭaṭ* leen 777 en vez de 748.

como Takkiyya del š. Ḥasan al-Šištī, conocido por š. Ḥasan Šuštarī», y «la zāwiya de este šayj Ḥasan Šištī está sita en la jaṭṭ al-Maḥgar, cerca del Ŷāmiᶜ al-Sukkarī...»

En consecuencia, creo que hay que mantener a Ḥ. Tustarī (m. 797) en el Mūskī, y en el último documento leer Çištī (célebre orden afgana — de aquí lo de al-Hunūd —; yo he visitado a su jefe S. Ḥasan Niẓāmī, en Delhi [1], el año 1945).

B)

Todavía no han podido establecerse ni la cronología de las obras de Šuštarī, ni la línea exacta de su transmisión textual.

El punto de partida para la cronología sería el año 646 [= 1248], en el que Šuštarī adoptó el léxico de Ibn Sabᶜīn, aunque manteniendo en su dīwān una o dos piezas de su primer maestro Abū Madyan.

Para la línea de transmisión de los manuscritos nos suministra indicios — en cuanto a la tradición *yamanī* — el *isnād* de la ṭarīqa Šuštariyya. Respecto a la tradición *andaluza*, el más ilustre testigo es el visir Ibn al-Jaṭīb. Una adición al último autógrafo de la *Muqaddama* nos demuestra que Ibn Jaldūn estudió en su compañía la mística bajo Abū Mahdī ᶜĪsà ibn al-Zayyāt. Además, habiendo sido encontrado el libro *Rawḍat al-taᶜrīf fī al-ḥubb al-šarīf*, es seguro que la publicación de esta audaz obra que contribuyó a hacer ejecutar a Ibn al-Jaṭīb, nos proporcionará [2] citas típicas de Šuštarī [3], a quien el docto granadino admiraba.

Louis Massignon.

TRADUCCIÓN DE EMILIO GARCÍA GÓMEZ

1 Cf. *T 14 a*, con el canto *çištī* que oí en Delhi *(Eranos*, XIII, 280).
2 Cap. V, fos 111 *a* ss. del ms. de Damasco (taṣ. 85).
3 *Arà ṭālibān; kašafa-l-Maḥbūb ᶜan qalbī'-l-giṭā.*

LOS CAMINOS A COMPOSTELA EN LA OBRA DE IDRĪSĪ

Dedicado al Prof. H. Boesch.

I. — OBSERVACIONES DE MÉTODO Y BIBLIOGRAFÍA

Hará algo más de medio siglo, la geografía histórica del Asia Menor fué objeto predilecto de estudio para dos eruditos: uno inglés, W. M. Ramsay, buscaba noticias arqueológicas y geográficas grecorromanas [1]; el otro, de Viena, W. Tomaschek, examinaba la topografía medieval, con variada y muy extensa documentación de nombres de lugar en fuentes bizantinas, islámicas (árabes o turcas) y occidentales (relatos de peregrinos de las Cruzadas a Tierra Santa o mapas de navegación) [2]. Los diferentes puntos de vista de ambos investigadores redundaron en un conocimiento del Asia Menor medieval amplio y pormenorizado, y el conjunto de datos aportados por uno y otro es de lo más perfecto que puede llegar a ser una investigación sobre siglos lejanos.

[1] W. M. Ramsay, *The historical Geography of Asia Minor*, apud *Roy. Geogr. Soc., Suppl. papers*, IV, London 1890; id., *The geographical conditions determining History and Religion in Asia Minor*, apud *The Geogr. Journ.*, XX (1902), pp. 257 ss.

[2] W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, apud *Sitzungsber. Kais. Akad. d. Wissenschaften in Wien (phil.-hist. Cl.)*, 124 (1891), pp. 1 ss.

W. Tomaschek, entre otros estudios, dedicó uno al examen de las vías balcánicas de comunicación en el siglo XII, reseñadas por Idrīsī según informaciones de comerciantes bizantinos, pues el geógrafo musulmán no había visitado personalmente dichos territorios [1]. Por donde sí viajó en su juventud fué por Asia Menor, alrededor de los años 1116 a 1118; así que para esta parte del mundo sus noticias tienen pleno valor documental. A pesar de ser muy meritorias las investigaciones de Tomaschek, éste no tomó en consideración la imagen que Idrīsī se formaba de las comarcas descritas en su texto, siendo así que en esta imagen de la superficie terráquea formada en la mente del autor está el verdadero fundamento de su teoría, hecho de suma importancia, máxime si recordamos que el rey Roger II de Sicilia, no sólo le había encomendado un relato geográfico general de su siglo, sino que deseaba ver confeccionado además un mapa de toda la tierra conocida, el célebre mapa idrīsí fundido en plata y terminado en 1154, semanas antes de fallecer el monarca.

A pesar de las críticas, por cierto muy justificadas, de parte de los orientalistas, contra la obra de Konrad Miller, éste dió a conocer, gracias a sus desvelos, en sus *Mappae Arabicae* (Stuttgart 1926-1928), gran número de obras cartográficas musulmanas, entre las que los mapas idrīsíes ocupan un lugar muy destacado: se trata del «Idrīsī Mayor», copia del argénteo de 1154, y del «Idrīsī Menor», mapa confeccionado con posterioridad y fechado en 1192 [2].

Pero a la investigación crítica moderna le faltaba dar un último paso decisivo para enjuiciar debidamente a todo geógrafo musulmán, y era examinar mapas y textos del mismo autor con-

[1] W. Tomaschek, *Zur Kunde der Hämushalbinsel.* II: *Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrīsi*, apud *Sitzungsber... Wien*, 113 (1886), 285.

[2] K. Miller, *Mappae Arabicae, Arabische Welt-und Länderkarten*, 6 vols., Stuttgart 1926-1928 (sigla: Miller, *Mappae*). Los nombres de los dos mapas idrīsíes están transcritos en forma muy deficiente. No obstante, reproducimos una parte de esta reconstrucción, o sea la que abarca las secciones 1ª y 2ª del clima IV° y parte de los climas III° y V°; o sea, la Península Ibérica, el litoral septentrional de África, con los pormenores a que aludimos en el texto, y la isla de Sicilia, cuyo tamaño desmesurado podrá apreciarse fácilmente.

Reproducción del mapa idrīsí (secciones 1ª y 2ª del clima IV y parte de los climas IV y V) por K. Miller.

Reproducción en facsímile del mapa del manuscrito de Oxford, clima V, sección 1ª

juntamente, pues ambos, texto y mapas, formaron, ya en el momento de redactarse las obras, una indivisible unidad, como han demostrado con mucho acierto los investigadores rusos V. Barthold y V. Minorsky en el *Ḥudūd al-ʿĀlam*, «las divisiones del mundo», anónimo tratado geográfico persa escrito en 372 h. (= 982 A. D.), que pertenece al grupo de textos sumariamente denominados *Atlantes Islámicos*, pormenorizadas descripciones del orbe musulmán según normas establecidas a principios del siglo X por la escuela de al-Baljī, seguida por al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal, el mentado anónimo persa y el *Kitāb aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm* de al-Muqaddasī, que ofrece la forma más perfeccionada del género [1].

Si a este examen conjunto de textos y mapas se añaden los nuevos métodos de interpretación filológica, es quizá posible llegar a inesperadas conclusiones sobre las teorías y justo criterio de los autores islámicos de la Edad Media. Entre éstos el Šarīf Idrīsī tuvo suerte muy peculiar, pues si por unos su obra era tenida en muy poca estima, otros la consideraban digna de! máximo encomio. Las ediciones y traducciones del texto o partes de él, por cierto muy desiguales en sus cualidades críticas, no hicieron más que fomentar la disparidad de opiniones sobre este trabajo geográfico del siglo XII [2].

[1] M. Amari y C. Schiaparelli, en *L'Italia descritta nel «Libro del Re Ruggero» compilato da Edrisi*, Roma 1883, hicieron el primer intento de considerar conjuntamente texto y mapa. Por su parte, los arabistas holandeses dedicaron su atención durante varias generaciones al examen del «Atlas Islámico», grupo de obras en que la unidad de texto y mapas es palmaria. Sin poder citar aquí todos los estudios de detalle, mencionaremos la benemérita *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* (sigla: *BGA*), iniciada, hará pronto un siglo, por M. J. de Goeje, y entre cuyos volúmenes J. H. Kramers, *Opus geographicum auctore Ibn Ḥaukal*, Lugdunum Batavorum 1938/9, incluyó recientemente una nueva edición de Ibn Ḥawqal. Sólo en esta publicación texto y mapas aparecieron como partes complementarias de una obra conjunta (sigla: *Ibn Ḥawqal*). Mención aparte merece la edición, con prefacio de V. V. Barthold, del *Ḥudūd al-ʿĀlam*, Leningrado 1930, y la traducción inglesa del texto persa, con excelente comentario, por V. Minorsky (E. J. W. Gibb Memorial, New Series XI, Oxford 1937), obra a la que acudiremos a menudo, por la novedad de sus puntos de vista y la amplitud de sus teorías (sigla: *Ḥudūd*).

[2] Cf. *Enzyclopaedie des Islām* (sigla: *E. I.*), II, p. 480, el artículo sobre

Ya por el año 1868, Michele Amari, benemérito investigador de la Sicilia musulmana [1], apreció muy atinadamente la labor polifacética realizada en la corte de Palermo por el rey Roger II con Idrīsī a su servicio; pero los límites de interpretación razonada a que se puede llegar, dado el estado actual de transmisión de los materiales geográficos idrīsíes, sólo han sido alcanzados por O. J. Tuulio (Talgren), *Du nouveau sur Idrīsī*, Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica, VI, 3 (Helsinki 1936), en el sutil, a veces quizá demasiado perspicaz, análisis de la Europa septentrional, región que es seguro no fué visitada personalmente por el Šarīf. Lo mismo cabe decir de Alemania y la Europa central, cuyos datos fueron examinados por W. Hoenerbach, *Deutschland und seine Nachbarlaender nach der Geographie des Idrīsī (Bonner Orientalische Studien*, XXI, 1938) [2].

La simple lectura del texto de Idrīsī delata, muy a menudo, cuáles fueron los lugares visitados por el geógrafo. Así, la visión personal se refleja en las pormenorizadas noticias sobre Sicilia [3], o cuando, al recordar sus años estudiantiles de Córdoba, la árida descripción se atempera con algún elemento emotivo [4]. Pero, pasando de la forma al contenido, no es difícil apreciar mayor exactitud y concisión en todas las comarcas visitadas personalmente por Idrīsī. Algo parecido pasaría al trazar los mapas. Como se puede apreciar claramente en el que reproducimos, la isla de Sicilia está desmesuradamente aumentada con relación al trazado general del Mediterráneo, y también lo están las bahías

Idrīsī de C. F. Seybold, y volumen suplementario, p. 62, el artículo *Djughrāfiya* de J. H. Kramers; Miller, *Mappae*, I, 2, p. 41.

[1] M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, nova ed. di C. A. Nallino, 3 vols. (Catania 1933-1939), III, pp. 677 ss. (sigla: Amari, *Storia*).

[2] Para la restante bibliografía, cf. C. Brockelmann, *Arab. Lit. Gesch.* (nueva ed.), Leiden 1943, I, p. 628, y Suppl., I, p. 876. Usaremos las siglas: Tuulio, *Idrīsī;* y Hoenerbach. Advirtamos desde ahora que, para las publicaciones referentes a la España idrīsí, se emplearán las siguientes siglas: Jaubert, *Idrīsī;* Dozy, *Idrīsī;* Saavedra, *Idrīsī;* Alemany. Los títulos completos se darán más adelante.

[3] A. Amari y C. Schiaparelli, *L'Italia...* (Roma 1883). Véase p. 62, n. 1.

[4] Aunque volveremos a tratar más adelante de la estancia de Idrīsī en Córdoba, mencionamos lo acertadamente dicho por E. García Gómez, *La ruina de los monumentos omeyas en Córdoba*, apud Al-Andalus, XII (1947), p. 291.

de Bizerta y Túnez, parajes visitados por el autor, y, además, detalladamente descritos en el texto. No omitamos tampoco que el Rey normando dominaba entonces esos contornos del litoral africano, y, por consiguiente, el Šarīf podría acudir a ellos con bastante facilidad [1].

Cuando Idrīsī emplea materiales contemporáneos de segunda mano, la misma transmisión de éstos, su traducción al árabe, su natural desigualdad, debida a distintos informadores, etc., producen dificultades casi insuperables, cuyo reflejo más inmediato es una mayor inexactitud, comparada con los datos personales. Para llegar, no obstante, a resultados lo más objetivos posible, el autor musulmán se esforzaba en presentar las noticias obtenidas con la fría exactitud del hombre de ciencia. La justa interpretación de estos pasajes idrīsíes — procedentes de segunda mano, pero de su misma época — requiere, pues, un minucioso y pormenorizado examen. En todo caso, no hay que insistir en la diferencia de métodos de examen que hay que aplicar en uno y otro caso. Compárense, por ejemplo, las investigaciones de O. J. Tuulio sobre los países bálticos, cuya topografía, recogida en Palermo, procedía de marinos y comerciantes nórdicos, con los estudios de W. Tomaschek sobre el Asia Menor, país visitado por el Šarīf en su juventud.

Los datos contemporáneos, tanto personales como ajenos, no bastaban, sin embargo, para llenar todos los blancos que el autor musulmán apreciaría al confeccionar texto y mapa de la geografía universal que le había encomendado Roger II. Y, en efecto, según referencias del mismo geógrafo, Tolomeo, Orosio y diez autores musulmanes — en total, pues, doce [2]— tenían para él autoridad en materia geográfica. Cuando Idrīsī carecía de noticias contemporáneas fidedignas sobre alguna comarca, echaba mano del texto correspondiente de algún geógrafo musulmán que le inspirase confianza, e intercalaba este pasaje en su relato [3];

[1] Véase sobre todo en el mapa del *Idrīsī Mayor* el litoral africano del clima III°, sec. 2ª (véase p. 60), comparado con la extensión total del Mediterráneo (Miller, *Mappae*, I, 2).

[2] Amari, *Storia*, III, p. 685; Miller, *Mappae*, I, 2, p. 47.

[3] Habrá sobradas ocasiones para insistir más adelante sobre este particu-

procedimiento, como es sabido, muy corriente entre eruditos islámicos. El conjunto de la obra está, por consiguiente, lleno de anacronismos, como se irá viendo más adelante. En estos pasajes que no son propiamente de Idrīsī, hay que afianzar más el examen para poder deslindar netamente las noticias coetáneas de las que proceden de fuentes anteriores.

Para estudiar, como aquí se pretende, determinados caminos de la Península Ibérica según Idrīsī, es preciso pasar breve revista de los materiales de que disponemos. En cuanto a mapas, ya quedó citada la obra de K. Miller. Con referencia al texto, a pesar de sus defectos y por ser la única versión bastante completa de toda la obra idrīsí, es imprescindible consultar A. Jaubert, *Edrisi, Geographie*, 2 vols. (París 1836-1840). El texto sobre al-Andalus, o sea la España musulmana, ha sido muy bien editado y traducido al francés por R. Dozy y M. J. de Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī* (Leyde 1866). Eduardo Saavedra, aparte monografías de detalle, ha dado texto árabe y traducción castellana de la parte septentrional de la Península Ibérica en *La geografía de España del Edrisi (Boletín de la Real Sociedad Geográfica de Madrid*, X [1881] a XXVII [1889]). J. Alemany Bolufer, al examinar la Península Ibérica en los autores musulmanes, dedica un pasaje a Idrīsī, sin aportar datos desconocidos ni adoptar nuevos puntos de vista, en *La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, apud *Rev. del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, IX (1919) - X (1920).

Si se prescinde de estudios de detalle, generalmente dedicados a identificar determinados topónimos hispanos de Idrīsī [1], poco ha variado en los últimos decenios nuestra información sobre el concepto general y las posibles fuentes de que sobre la Península Ibérica dispondría el geógrafo musulmán, cuando re-

lar. Aquí sólo apuntaremos un caso: la descripción del país de los *Burṭās, Bulgār* y *Jazar*, o sea la comarca del bajo Volga, la copia textualmente Idrīsī de Ibn Ḥawqal.

[1] Cf., por ejemplo, el artículo de C. F. Seybold, *Homenaje a Codera* (Zaragoza 1904), p. 115, o los *Estudios de Geografía Histórica Española* de F. Hernández Jiménez, en Al-Andalus, IV (1936-9)-IX (1944).

dactaba en Palermo su gran obra. A claras luces se deduce del texto, y a veces hasta el autor lo confirma explícitamente, que había visitado determinados lugares de España; pero esto no bastaba para una descripción tan detallada como la que él nos ofrece. Teniendo en cuenta los medios de locomoción del siglo XII, es humanamente imposible que Idrīsī visitase todo al-Andalus y menos el resto de la Península Ibérica, sobre todo sabiendo nosotros sus ulteriores estancias y viajes. El problema que se plantea es, pues, ver en qué forma Idrīsī supo fundir sus conocimientos personales con informaciones ajenas. Para ello será preciso proceder, en la parte filológica, según los métodos establecidos por O. J. Tuulio, y, en lo que afecta a la parte topográfico-histórica, conforme a los estudios de W. Ramsay y de W. Tomaschek, que, conjuntamente, son ejemplares para el Asia Menor. Aplicado este método a la Península Ibérica, se llegaría, entre muchos otros resultados, a establecer la red de comunicaciones de la Edad Media comparada con la trazada ya por los romanos en la antigüedad.

Lo que de momento pretendemos es mucho menos ambicioso, ya que un estudio general de esta índole rebasaría los límites de un modesto artículo de revista. Con interpretar una parte de los datos hispánicos de Idrīsī — en este caso, esencialmente, las rutas a Compostela —, y con encuadrar estos resultados en sus conocimientos generales, llegando a sugerir de forma más o menos definida un plan metódico para el análisis de todo el texto idrīsí, el presente estudio habrá cumplido plenamente su fin. Para ello será condición previa situar la personalidad científica de Idrīsī dentro del siglo XII; establecer, luego, el concepto general que tenía sobre la Península Ibérica, y llegar, por fin, a analizar en detalle los caminos marítimos y terrestres que, según él, conducían a Santiago de Compostela.

Fué en el mismo siglo XII, al ser elevado Santiago a sede metropolitana por el Papa Calixto II y ser tenida la peregrinación a Santiago por de tanto mérito como la de los Santos Lugares o de Roma, cuando la iglesia gallega del Santo Guerrero alcanzó su mayor auge dentro del mundo cristiano. La propia creencia en Santiago, nacida de la ideología de la Reconquista,

no había hallado mucha resonancia en el ambiente de convivencia cristiano-islámica de España, hasta que resonó allende el Pirineo el grito de la Cruzada contra los infieles. Sólo a partir de entonces se generalizó en el pensar hispánico, para dar pie a tantos y tantos relatos milagrosos que en siglos venideros habían de ser recogidos y anotados como herencia del pensamiento medieval hispánico [1].

Debemos una magistral historia documentada de Compostela a A. López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols. (Santiago 1898-1909) [2], con notas sobre peregrinos célebres en los diferentes siglos. Pero estas listas personales no son las únicas en poner de relieve el apogeo del culto jacobeo fuera de España; éste llegaba a los mismos límites del mundo cristiano occidental, a juzgar por los romances eslovenos que mencionan al santo de Galicia [3]. Su importancia y posterior decadencia se aprecian en Alemania y en Francia por múltiples hechos incidentales, como la normalización jurídica de los salvoconductos, las derivaciones económicas y artísticas de estas piadosas peregrinaciones, y su repercusión, hasta época muy avanzada, en la cultura popular no hispánica [4]. Estas ligeras notas

[1] La *Primera Crónica General*, cap. 623, p. 356, intenta presentar como inverosímil la noticia de una romería de Carlomagno a Santiago, apuntando, sin embargo, en la p. 357, lo que refiere Lucas de Tuy precisamente sobre esta peregrinación del Emperador. La misma *Primera Crónica General* refiere, p. ej., en los caps. 193, 629, 630, 660, 698, 700, 727, 745, 754, 807 y otros, detalles de la leyenda jacobea para hablar luego del 'Camino francés', v. gr., en los caps. 790, 978. Más detalles da J. Torres Fontes, *Compilación de los milagros de Santiago*, de Diego Rodríguez de Almela, Murcia 1946. — Una apreciación de conjunto, en F. Cabrol, H. Leclerq, *Dict. d'Archéol. Chrétienne et de Liturgie*, vol. V, París 1922, pp. 413 ss.

[2] Sigla: López Ferreiro. Aquí nos interesa particularmente el vol. IV, que trata del siglo XII.

[3] Mejač Ciril, *Galicia en los romances eslavos*, apud *Cuadernos de Estudios Gallegos*, III (1948), 81.

[4] Sobre los salvoconductos, cf. J. Viellard, *Pèlerins d'Espagne à la fin du moyen-âge*, apud *Hom. a Rubió y Lluch*, Barcelona 1936, II, 265. Con referencia a Francia, cf. C. Daux, *Le Pèlerinage à Compostelle et la confrérie des Pèlerins de Monseigneur Saint-Jacques de Moissac*, París 1898 (sigla: Daux, *Pèlerinage)*; para Alemania, G. Schreiber, *Deutschland und Spanien, volkskundliche und kultur*

sólo desean hacer patente la importancia de Santiago dentro del ambiente medieval cristiano, que Idrīsī, a pesar de ser musulmán, refleja con mucho acierto, al consignar en transcripción árabe, como recogidos por él en pleno siglo XII, los nombres de los lugares en las rutas a Compostela; nombres que abundantes y valiosas fuentes cristianas coetáneas, latinas o romances, nos permiten comprobar. He aquí las principales: para itinerarios marítimos, la narración de los anglo-normandos Osberno y Arnulfo, que participaron (1147) en la reconquista de Lisboa y cuyo relato contiene una descripción bastante detallada del litoral atlántico de Asturias hasta la desembocadura del Tajo [1]; y para el «Camino francés», o sea la ruta terrestre de peregrinación normalmente seguida para visitar Compostela, el Códice Calixtino, que no es otra cosa que una guía de viajeros al santuario gallego, escrita a principios del siglo XII [2], y la tan renombrada *Historia Compostellana*, obra redactada por varios clérigos franceses o españoles a instancias de Diego Gelmírez († 1140), primer arzobispo de la nueva sede metropolitana [3], cuya precisión geográfica, en lo tocante a Galicia principalmente, no hace más que aumentar su valor documental para los fines

kundliche Beziehungen, Forschungen zur Volkskunde, 22-24, Düsseldorf 1936. De la repercusión de las peregrinaciones en la tradición y vida popular en general trata el mismo G. Schreiber, *Wallfahrt und Volkstum, Forschungen zur Volkskunde*, 16-17, Düsseldorf 1934; habla de Compostela en las pp. 17, 161, 227-258 ss.

[1] *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147). Narraçoes pelos Cruzados Osberno e Arnulfo*, Lisboa 1936 (sigla: Osberno). — Otra edición con trad. inglesa se debe a Ch. K. David, *De expugnatione Lyxbonensis*, Columbia Univ. Press, 1936.

[2] Tenemos a la vista tres textos: Marqués de la Vega Inclán, *Guía del viaje a Santiago (libro V del Códice Calixtino)*, Madrid 1927; J. Viellard, *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Macon 1938 (texto latino con trad. francesa), y W. Muir Whitehill, *Liber Sancti Jacobi Codex-Calixtinus*, Santiago 1944 (texto latino según el manuscrito compostelano). Se abrevia por *Calixtino*, y al referirnos a una edición determinada, daremos, en cada caso, alguna aclaración.

[3] Usamos la ed. de *España Sagrada*, XX, y la abreviación *Hist. Comp.* Sobre todos sus problemas y bibliografía, cf. B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía española*, Madrid 1941, p. 156, y *Apéndice a las Fuentes de la Historia de España*, Madrid 1946, p. 68.

que aquí se persiguen [1]. Sin poder insistir en todas las obras que se irán citando en el transcurso del presente estudio, no querríamos dejar de citar, aunque redactada en el siglo XIII, la *Primera Crónica General* de Alfonso el Sabio, tan rica en topónimos y tan significativa para estudiar el pensamiento hispánico de la Edad Media [2].

Con todos estos materiales a la vista, y una vez esbozada la personalidad científica de Idrīsī y estudiados en detalle los caminos a Compostela por él descritos, intentaremos ofrecer, como conclusión, un resumen «estratigráfico» de los conocimientos idrīsíes, según la imagen que tenía formada de la Península Ibérica.

II. — LA PERSONALIDAD CIENTÍFICA DE IDRĪSĪ, ILUSTRADA POR SUS CONOCIMIENTOS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

A pesar de ser muy escasos los datos biográficos sobre Idrīsī, sólo poniéndolos en relación con los más señalados sucesos históricos coetáneos de la Península Ibérica, podremos apreciar en su justo valor las noticias referentes a la misma que nos suministra este geógrafo musulmán [3].

Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. ᶜAbd Allāh b. Idrīs al-Šarīf al-Idrīsī nació en 493 héjira (= 1099-1100) en Ceuta, el año siguiente a la muerte del Cid en Valencia. La juventud del futuro geógrafo coincide con la recuperación por los almorávides de numerosas plazas reconquistadas con anterioridad

[1] J. Montero, *Pericia geográfica de la Historia Compostelana*, apud *Bol. Soc. Geogr. Nacional*, 75 (1935), pp. 472, 732 (sigla: Montero, *Pericia*.)

[2] *Primera Crónica General o Estoria de España*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid 1906 (sigla: *Prim. Crón. Gen.*).

[3] Para la biografía de Idrīsī empleamos los datos de M. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, Lipsia 1857; Amari, *Storia*, III, pp. 677 ss., y Miller, *Mappae*, II, 2, pp. 36 ss. Para los datos históricos nos valemos esencialmente de A. Ballesteros, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, vol. II, 2ª ed., Barcelona 1944, y R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1929.

por las armas cristianas; así Valencia en 1102 y Santarén en 1111 caían de nuevo en manos islámicas, mientras la imperial ciudad de Toledo, a pesar de la derrota cristiana de 1086 en Sagrajas, quedaba ya sólidamente incorporada al reino de Castilla.

En 510 (= 1116-17), o sea a los diecisiete años de edad, visitó Idrīsī Éfeso y viajó por Asia Menor [1]. Estaría, pues, lejos de España cuando Alfonso el Batallador tomó Zaragoza en 1118 tras cuatro años de penoso asedio. Antes, si se le supone precoz, o quizá después, completó su formación científica en Córdoba [2]. Por tanto, conoció la antigua capital califal en su decadencia, durante la época almorávide, pero antes de las idas y venidas de Alfonso VII a mediados del siglo XII. Si bien viajaría por la Península Ibérica, hay que descartar, por carecer de suficiente fundamento, la supuesta visita de Idrīsī a Bretaña y al litoral de Inglaterra [3]. Una vez terminados los estudios académicos, viviría probablemente en el Africa septentrional, viajando con frecuencia, hasta que, llamado por el monarca normando de Sicilia Roger II (1121-1154), se trasladó a la corte de Palermo, para iniciar en 1138, de orden del Rey, la redacción de su obra geográfica. Será lícito suponer que Idrīsī, entre 1135 y 1138, residiría en Sicilia.

Mientras tanto, Diego Gelmírez había logrado la elevación de Santiago de Compostela a sede metropolitana por el Papa Calixto II, en 1120, y, bajo el sagaz gobierno de Alfonso Enríquez (1128-1185), Portugal conseguía cada vez mayor independencia, ya ostensible en 1143. Las turbulentas luchas de Alfonso el Batallador, a pesar de su ímpetu, no hicieron variar sensiblemente, después de la toma de Zaragoza, las fronteras cristiano-musulmanas de la parte oriental de la Península hasta la unión de Cataluña y Aragón, por matrimonio de Petronila,

[1] Jaubert, *Idrīsī*, II, p. 300.

[2] Según Casiri, *Bibl. arabico-hispanae escurialensis*, II, Madrid 1770, p. 13, corroborado por el propio texto de Idrīsī. Cf. supra, p. 63, nota 4.

[3] No habla de ello Amari, *Storia*. Lo apuntó con poco espíritu crítico M. Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, París 1848, II, p. 32, basándose, ante todo, en la descripción del flujo y reflujo del Atlántico, que Idrīsī pudo observar y describir al visitar el litoral portugués.

hija de Ramiro el Monje, hermano del Batallador, con el conde Ramón Berenguer IV, el 11 de agosto de 1137, en Barbastro. Todos estos hechos habían de encontrar algún reflejo en la obra de Idrīsī, que acabó en Palermo el mapa argénteo semanas antes de fallecer su señor en 1154; continuó sus investigaciones científicas al servicio del nuevo monarca Guillermo I (1154-1166), y murió en 560 (= 1164-65).

Sólo durante el último período de la vida de Idrīsī, dedicado ya de lleno a sus trabajos geográficos en Sicilia, decayó el poder de los Almorávides en la Península Ibérica y la Reconquista recobró nuevos bríos. En 1147 Santarén cayó definitivamente en poder de los portugueses, y el 23 de octubre éstos ocuparon la ciudad de Lisboa. En el mismo mes y año (octubre de 1147) Alfonso VII conquistó la floreciente plaza de Almería a los Almorávides, si bien los Almohades habían de arrebatársela de nuevo a los cristianos diez años más tarde, en 1157. Entre los que reforzaron las huestes de Alfonso VII ante Almería figuraba el conde de Barcelona, Ramón Berenguer IV, que al regreso de esta contienda, sitió Tortosa, rendida el 31 de diciembre de 1148. Al año siguiente el mismo soberano consiguió adueñarse definitivamente de Lérida, Fraga y Mequinenza. De esta suerte, la frontera cristiano-islámica, que en el oriente de la Península Ibérica había permanecido casi inalterada desde los días de Carlomagno, cambiaba sensiblemente a mediados del siglo XII.

Si se prescinde de que Idrīsī visitó personalmente parte de España, y de sus viajes de adolescente por el Mediterráneo oriental, sólo conoció *de visu* el Africa septentrional y el reino normando de Sicilia. ¿Cómo se refleja esta experiencia personal en su obra geográfica? Alusiones directas a lugares visitados por él no son muy frecuentes: sólo nos dice haber presenciado en el Marruecos meridional las intensas heladas del río, sobre el que patinaban los chicos de Agmāt Warīka, y nos atestigua explícitamente su estancia en Constantina de Argelia [1]. Pero, como di-

[1] Dozy, *Idrisī*, pp. 66, 95; Miller, *Mappae*, I, 2, p. 36; Amari, *Storia*, III, p. 680, n. 1.

jimos más arriba, se infiere con bastante facilidad cuáles son los lugares visitados por el Šarīf.

Holgará insistir en su pormenorizado conocimiento de Sicilia, cuya descripción, a más de ser exacta y detallada, le sirvió para congraciarse con su mecenas el rey Roger II, aunque a veces entre líneas de la lisonja se trasluce un cierto tonillo de mofa. Su mentalidad islámica se hallaba, sin embargo, en grave contradicción con las conquistas de su señor en tierras de África. Veamos cómo sale del paso al hablar de Bona, ciudad bien conocida para él. Después de elogiarla y reseñar sus productos naturales, dice: «Y cayó *Būna* en poder de uno de los hombres del gran rey Ruŷŷār en 548 (= 1153-4); hoy en día la ciudad es pobre, poco poblada y la regenta en nombre del gran rey Ruŷŷār un vástago de los Ḥammād.» Es decir, que en este breve pasaje se nombra dos veces al «gran rey», pero no sin hacer constar que la ciudad islámica ha decaído bajo la dominación cristiana [1].

Fuesen cualesquiera las relaciones íntimas de Idrīsī con el monarca siciliano, éste último, al decir del biógrafo musulmán al-Ṣafādī, colmó al primero de honores, y sólo su magnanimidad e interés personal hicieron posibles la gran obra geográfica [2]. Es bien sabido cuán directo apoyo obtuvo esa labor científica en toda la organización de funcionarios a disposición del Šarīf para interrogar a cada viajero que podía aportar datos interesantes sobre países lejanos, y en el cuerpo de amanuenses e intérpretes, para clasificar y agrupar esos nuevos materiales de tierras distantes, sin contar con las expediciones científicas que salieron de Sicilia para indagar detalles ignorados o conocidos con imprecisión [3]. Los deseos de Roger II eran, en efecto, conseguir una geografía general de su época que no fuera copia de escritos anteriores, y así se lo había manifestado a Idrīsī, su primer colaborador científico, escogido por él, sin escrúpulos de raza ni

[1] Dozy, *Idrīsī*, p. 117. Dedúcese de esta fecha una indicación *post quam* fué redactado este pasaje (véase más adelante al hablar de Almería, p. 91).

[2] M. Amari, *Bibl. Arabo-Sicula*, Lipsia 1857, p. 657; Amari, *Storia*, III, pp. 461 ss.

[3] Puesto últimamente de relieve, en un caso particular, por Tuulio, *Idrīsī*, pp. 190 ss.

de religión, como la persona más competente en la materia. Ahora bien, resultaba imposible ofrecer una imagen del mundo del siglo XII prescindiendo de todo antecedente, e Idrīsī recurrió a aquellos autores que mayor crédito le inspiraban. De éstos, en cuanto atañen a la Península Ibérica, se hablará en su lugar.

El ambiente científico del siglo XII obligaba, en el terreno teórico, a dar por buenas las hipótesis establecidas por la transmisión islámica del saber de Tolomeo (siglo II) con la conocida división, posterior al sabio alejandrino, de la tierra en siete climas paralelos al ecuador [1]. En este punto, sin embargo, Idrīsī demostró ser un audaz innovador. Siendo para él inconcebible que hubiera ningún punto habitado más allá del séptimo clima, procedió a la revisión total de esta distribución de la tierra conocida, saliéndose de las normas establecidas con anterioridad por las diferentes escuelas geográficas del mundo islámico. Además, fraccionó los siete climas rectangularmente en diez secciones, que correspondían a una división por líneas pseudo-meridiánicas. Aceptaba, como era obligado, la forma esférica de la tierra, pues, además de su división en climas y secciones, indica longitudes y latitudes de numerosos lugares. Pero aquí es donde se apreciará más claramente el proceder atrevido de Idrīsī, ya que dicha sustitución de una exacta gradación esférica, fundada en la geografía astronómica, por la al parecer burda y simplista división en climas y secciones le permitió, al dibujar la tierra, desarrollar la superficie habitada del globo en un esquema rectangular. Por este procedimiento, el geógrafo de Palermo anticipaba cuatro siglos, en sus rasgos esenciales, la proyección cartográfica de Mercator, a pesar de carecer en el siglo XII de la correspondiente documentación erudita [2]. Esta innovación, hecha con la mira

[1] Miller, *Mappae*, I, 2, p. 53; *E. I.*, II, p. 490: *Iḳlīm;* E. Honigmann, *Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπισημοι. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg 1929.

[2] Estos datos fueron expuestos por Tuulio, *Idrīsī*, pp. 43 ss., y Miller, *Mappae*, I, 2, p. 56. No es posible entrar aquí en una extensa crítica de los climas y paralelos de Idrīsī y de los demás autores musulmanes, ni tampoco en un examen de sus posibles antecesores científicos, en primer lugar, el judío hispano Abraham bar Hayya (Miller, *Mappae*, I, 2, p. 54).

práctica de llegar a una presentación planimétrica relativamente fácil de la superficie terráquea curva, es, sin duda, un hecho de singular audacia científica en el siglo XII, y el fruto de maduras reflexiones de Idrīsī para aunar de la mejor manera los deseos de su señor Roger II con las posibilidades y exigencias matemático-astronómicas. Sin poder entrar en más pormenores sobre las teorías científicas del Šarīf, bástenos destacar, de momento y para ulteriores consideraciones, su nueva agrupación de los lugares en climas, y su iniciativa reformadora en la cartografía.

Tales procedimientos, inusitados para su época, y el hecho de haber estado al servicio de un monarca cristiano, siendo él mismo presunto descendiente de la hija de Mahoma, motivaron el injustificado olvido en que cayó Idrīsī, a pesar de su magna labor científica, entre los autores de lengua arábiga. Si se prescinde de las breves notas biobibliográficas de Ibn Jaldūn en la *Muqaddima*, de lo dicho por Ḥāŷŷī Jalīfa, y de las parcas alusiones de al-Ṣafādī, de Ibn Bašrūn y de algún otro autor [1], sólo queda por valorar la influencia erudita ejercida por Idrīsī en los posteriores geógrafos musulmanes. Fué esta influencia escasísima en Oriente, donde sólo quizá Abū-l-Fidā' conoció las obras de Idrīsī. Algo mayor, aunque nunca en proporción con la magnitud de su trabajo, fué la repercusión en el occidente musulmán: Ibn Saᶜīd al-Magribī aprovechó los mapas y escritos del Šarīf, y hasta parece probable que Abū-l-Fidā', sólo a su través, conociese los datos idrīsíes [2]; el texto de Idrīsī fué una de las fuentes principales de Ibn ᶜAbd al Munᶜim al-Ḥimyarī (fines del siglo XIII) al redactar su diccionario geográfico de la Península Ibérica [3], y en el siglo XVI el cartógrafo Muḥammad b. ᶜAlī b.

[1] Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, I (ed. Quatremère), p. 93; Haji Khalfa, *Lexicon*, ed. Flügel, VI, p. 333; Amari, *Storia*, III, p. 678. M. G. de Slane, *Journ. Asiatique*, IIIme sér., XI (1841), p. 362, apreció justamente las escasas noticias sobre Idrīsī.

[2] Amari, *Storia*, III, p. 698; Miller, *Mappae*, I, 2, p. 50; Alemany, X (1920), p. 164.

[3] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb al-Rawḍ al-Miᶜṭār d'al-Ḥimyarī*, Leyden 1938, p. xxi (sigla: *Ḥimyarī*).

Aḥmad al-Šarfī al-Sifaqsī (al-Sfaxī) parece valerse como esquema del mapa idrīsí [1].

Pero, antes de continuar, volvamos a la cuestión inicial, o sea averiguar, a través de su texto, los lugares de la Península Ibérica visitados personalmente por Idrīsī. Aunque no lo confirme explícitamente, el geógrafo cursó sus estudios en Córdoba y conoció su ambiente en la época almorávide. Dice el autor más adelante: «Al norte de Córdoba, a una jornada, se halla la fortaleza *Ubāl* [= Ovejo], en cuyas cercanías están situadas las minas de azogue, de las que se extrae este metal y el cinabrio, destinados a la exportación a todas las partes del mundo. Más de mil hombres trabajan en estas minas...»; y, después de describir la labor, añade: «Yo mismo he visto estos almadenes, y me informaron que de la superficie de la tierra hasta el fondo hay 250 brazas.» He aquí un testimonio inconfundible de lo visto por Idrīsī. Al describir Lisboa dice: «Lisboa está situada cerca del Océano, y al otro lado del río, en frente de la ciudad, se alza la fortaleza *al-Maᶜdan* [= Almada], denominada así porque el mar echa ahí oro con arena a la orilla. Durante el invierno los habitantes del país se dirigen a este fuerte en busca del metal, y se dedican a ello mientras dura el frío. Es una de las cosas asombrosas de la tierra y lo vimos con nuestros propios ojos.» El inglés Osberno, del siglo XII, confirma este mismo fenómeno a orillas de la desembocadura del Tajo, y cita la población de *Elmada*. Se trata del lavado del oro a orillas del río. Por estos dos pasajes idrīsíes se colige con claridad un punto de vista económico-comercial, adoptado seguramente por el autor a instancias de su augusto señor, pero propio de numerosos geógrafos musulmanes. Esto es todo lo que, explícitamente, dice Idrīsī haber visto en persona de la Península Ibérica.

Pero, desde luego, habría visitado otros lugares, si bien este conocimiento personal hay que deducirlo de su mismo texto. La precisión al describir la ciudad de Almería, con sus murallas,

[1] Miller, *Mappae*, I, 2, p. 52. Entre los mapas de Idrīsī y los portulanos para la navegación no existe la dependencia inmediata que supone Miller. Cf. infra, p. 89.

sus alrededores, sus fondas, sus baños y sus artesanos, sólo es concebible como fruto de una minuciosa inspección ocular. Idrīsī subraya con animación la importancia comercial de la ciudad como uno de los principales puertos de al-Andalus. Y el pasaje, con justicia tan conocido y estimado, termina con la indicación siguiente: «En la época que redactamos nuestro libro, Almería ha caído en poder de los cristianos *[al-Rūm];* ha perdido su encanto, sus habitantes han sido reducidos a la esclavitud, las viviendas y los edificios públicos han quedado en ruinas, y nada subsiste.» Refiérese el autor a la toma de esta ciudad por Alfonso VII en 1147, y la observación es análoga a la ya aludida sobre Bona. Sin insistir particularmente en que el autor visitara este puerto, los pormenores de la Almería almorávide recuerdan descripciones similares de las ciudades sicilianas, pintadas con idénticos escrúpulo y esmero. Puede, pues, suponerse que Idrīsī conociera el litoral meridional de la Península Ibérica; pero no parece probable que estuviera en Granada, cuya descripción resulta muy incolora. Tampoco debió de visitar Zaragoza ni la parte oriental de la Península, ya que los itinerarios entre Lérida, Fraga, Mequinenza y Tortosa están muy enrevesados, y las descripciones tienen un aire anacrónico, impropio de los pormenores apuntados a lo vivo por el Šarīf. La toma de Zaragoza en 1118 hace, además, improbable su visita a esta ciudad.

Al residir Idrīsī en Córdoba se adelantaría, con seguridad, hacia el norte, pues, según su propio testimonio, estuvo en Ovejo. ¿Llegaría a territorio cristiano? Parece poco probable; pero supo informarse sobre la vida económica de la Cordillera central, denominada *al-Šārāt*, pues al hablar de ella, menciona la cría de ganado lanar y vacuno, añadiendo: «Nunca se encuentra el ganado delgado; muy al contrario, siempre está graso en extremo, hecho conocido proverbialmente en todo al-Andalus.» Y continúa diciendo que al sur del *al-Šārāt* se sitúa Toledo, donde reside actualmente el monarca castellano. Sin embargo, la descripción de esta ciudad y de sus aledaños dada por Idrīsī no tiene en cuenta este hecho, de manera que el relato, como esperamos demostrar más adelante, resulta anacrónico con relación al siglo XII.

He aquí cómo sitúa a Toledo en el conjunto de la Península Ibérica: «La ciudad de Toledo es el centro de todo al-Andalus, pues de ella a Córdoba en dirección suroeste hay nueve días; de Toledo a Lisboa, nueve días a occidente; de Toledo a Santiago, sobre el mar de los ingleses, nueve días; de ella a Jaca, nueve días a oriente; a Valencia, en dirección sureste, otros nueve días, y también a Almería, sobre el Mediterráneo, hay nueve días» [1]. Esta situación céntrica de Toledo, muy justa por cierto en líneas generales, nos recuerda las indicaciones hechas aún hoy en día por arrieros, que, al querer situar rápidamente un lugar en relación a otros de alguna importancia, caen a menudo en un esquematismo que no corresponde del todo a la realidad. Algo similar habrá ocurrido a Idrīsī. Las direcciones anotadas por él no se basaban en la observación directa, sino que provenían de la misma lectura de su mapa, es decir, del «Idrīsí Mayor», terminado en 1154, en el cual Lisboa, Toledo y Jaca se agrupan en una línea recta que iba exactamente de oeste a este, como puede comprobarse en la ilustración adjunta.

Pero antes de continuar con nuestro análisis de España, examinemos en general las indicaciones de distancias suministradas por el geógrafo musulmán. No estudiaremos aquí las cuestiones de orden más bien teórico, como la medición de meridianos y su expresión en millas, sino únicamente las indicaciones prácticas de distancias, que se resumen en jornadas y millas. A una jornada, con notorias oscilaciones, corresponden aproximadamente de 20 a 30 millas; pero la milla no es una norma uniforme. La milla romana de 1481 ms. se ajusta de manera muy satisfactoria a los itinerarios sicilianos de Idrīsī, pues, según el sistema de medición del año 1808, en esta isla la milla quedaba determinada en 1487 m. En otras comarcas se trata, sin embargo, de millas árabes o de millas de navegación, que se acercaban a los dos kilómetros. En algunas comarcas la milla se reducía a un kilómetro, poco más o menos. Es completamente obvio que no hay que buscar una medida uniforme válida para toda la obra de

[1] Dozy, *Idrīsī*, pp. 213-4: Ovejo; p. 148: Lisboa-Almada; p. 198: Almería; p. 188: *al-Šārāt*; p. 173: Toledo.

Idrīsī. Las diferentes partes de sus mapas, por no obedecer a una escala determinada, quedaban muy desproporcionadas: en la reproducción del mapa puede apreciarse que la isla de Sicilia resulta demasiado grande en comparación con el resto del Mediterráneo. A más, téngase en cuenta que las marchas se hacían a lomo de mula, y que una jornada no excedería, generalmente, de 35 a 45 km. En la Península Ibérica no se viajaba en camello, y una jornada de navegación variaba mucho, según las circunstancias, aunque en líneas generales se puede fijar en 100 a 150 kilómetros diarios [1]. Para los fines que aquí perseguimos bastará recordar: que una milla de Idrīsī varía entre 1 y 2 km.; que una jornada cubre, más o menos, de 35 a 45 km., y que un día de navegación costera correspondía, muy aproximadamente, a 100 km.

Para juzgar del conjunto de la Península Ibérica, según Idrīsī, hay que tomar como sólido punto de partida lo que con seguridad él conoció personalmente, y que, como ya dijimos, se limita a Lisboa, Córdoba y aledaños, Almería y parte del mediodía de España. ¿Cómo situó esto que sabía por experiencia personal entre las noticias ajenas, y cuáles fueron sus fuentes? Si nos fijamos, primero, en sus noticias sobre la España musulmana, sólo las podremos analizar debidamente, una vez examinadas las descripciones de al-Andalus por autores de lengua árabe anteriores al geógrafo de Palermo. Por consiguiente, será preciso, ante todo, pasar revista de las indicaciones de los geógrafos citados por Idrīsī en su introducción, ya que en los pasajes referentes a la Península Ibérica (situados, conforme a la nueva distribución, en el IV° clima, 1ª sección, y en el V° clima, también 1ª sección) no cita el autor ninguna fuente.

Ibn Jurradādbih, jefe de correos de los ᶜAbbāsíes, da ante todo en su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* itinerarios; pero ofrece también las primeras notas sobre al-Andalus que reflejan los conocimientos sobre la Península Ibérica comunes en Oriente durante el siglo IX. La breve visión general es bastante acerta-

[1] Amari, *Storia*, III, p. 688, n. 1; Miller, *Mappae*, I, 2, p. 58. Sobre la cuestión en general, cf. F. Ludwig, *Untersuchungen über die Reise- und Marschgeschwindigkeit im XII. und XIII. Jht.*, Berlin 1897

da, aunque con la visible equivocación de situar un volcán en sus confines. Más adelante incluye en su texto las maravillas de la casa de los Reyes de Toledo, relato legendario muy del gusto oriental.

Medio siglo más tarde, al-Yaʿqūbī ya precisaba mucho mejor los pormenores de al-Andalus en su *Kitāb al-buldān*, no sólo para los territorios musulmanes, sino también para sus límites con los estados cristianos de gallegos, vascones y francos (los جاسقس *[Ŷasqas]*, tribu de estos últimos, es una visible derivación con metátesis de *Jaccetanos]*.

Si estos dos autores fueron utilizados directamente por Idrīsī, aunque no aprovechara muchos de sus datos, mencionaremos ahora a Ibn Rustah (siglo X), coleccionador de leyendas más que geógrafo, pues del extremo occidente del mundo islámico no narra más que cuentos, incorporados más adelante a colecciones del tipo de las Mil y una Noches. Por esta razón, su libro fué desechado por el erudito de Palermo.

Los autores del Atlas Islámico (al-Balji, al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal y finalmente al-Muqaddasī) registran muchos más datos exactos sobre al-Andalus; parte recogidos en Oriente de comerciantes venidos de España (al-Muqaddasī); parte con pleno valor documental, ya que Ibn Ḥawqal viajó por la Península Ibérica como espía de los califas ʿabbasíes, a lo que parece. Aunque las apreciaciones de este último sobre la estructura social y política del califato omeya de Córdoba son un tanto parciales, los itinerarios y las indicaciones sobre la vida económica no adolecen de este defecto, y en Oriente su información sobre al-Andalus fué muy estimada. De estos autores del Atlas Islámico, Idrīsī no acudió al mejor texto, o sea al-Muqaddasī, sino al de Ibn Ḥawqal, muy citado como al-Ḥawqalī; redacción interesante, pero no siempre muy depurada. Sin embargo, como hemos dicho, el autor había visitado al-Andalus, mientras que al-Muqaddasī, según dice repetidas veces, sólo tuvo noticias españolas de segunda mano. El anónimo autor persa del *Ḥudūd al-ʿālam* no conocía la versión de Ibn Ḥawqal; así que sus noticias de al-Andalus reflejan los conocimientos sobre este país en el este de los dominios musulmanes, y corresponden certeramente a la redacción de al-Iṣṭajrī,

pues ambos textos mencionan las mismas ciudades, y al hablar de los pueblos cristianos limítrofes dice el persa: «*Afranŷa* es una comarca al lado del Mediterráneo; *Rūmiyya* es una ciudad al borde de este mar...; *B-skūn-s* [بسكونس = Vascones] y *G-lŷsk-s* [غلجسكس, probable interferencia de *Jaccetanos* y *Gallaecos*] son dos comarcas entre *Afranŷa* y al-Andalus habitadas por cristianos...» [1].

Tras estos autores orientales, ha llegado el momento de citar al célebre historiador hispánico al-Rāzī, cuyo resumen geográfico de la España musulmana se ha conservado, a través de dos traducciones, en la *Crónica del Moro Rasis*. Detalla la división administrativa de al-Andalus, y su texto gozaba de mucha autoridad en Oriente, pues Yāqūt, concienzudo redactor de un amplio diccionario geográfico en el siglo XIII, compuso su artículo sobre al-Andalus única y exclusivamente a base de los textos de Ibn Ḥawqal y de al-Razī [2], sin contar muchos artículos sobre lugares hispánicos, hechos totalmente a base de datos de este último. Idrīsī no menciona a al-Rāzī para nada; pero, como intentaremos demostrar más adelante, si no llegó a copiarlo literalmente, conoció por lo menos sus escritos, muy divulgados en todo el Magrib.

Nos faltan todavía por citar dos geógrafos musulmanes que Idrīsī tenía por autoridades en la materia: Isḥāq ibn al-Ḥusayn, el astrónomo [3] del que tomó, quizá, algún pormenor sobre la cuenca del Ebro, y el polígrafo Masʿūdī, citado muy a menudo junto con Tolomeo. Es muy probable que el geógrafo de Palermo tomara gran caudal de datos del autor alejandrino, precisa-

[1] De los autores citados, salvo el *Ḥudūd*, trata Alemany, IX (1919), páginas 111 ss. — Cf., además, *Ḥudūd*, pp. XVIII, 154 y 158. — Compárese el párrafo traducido con el de Iṣṭajrī, en *BGA*, I, 41.

[2] Yāqūt, ed. Wüstenfeld, vol. I, pp. 375-8. Tras la explicación filológica del nombre, inicia el pasaje citando a Ibn Ḥawqal, cuyo texto (p. 376, líneas 1-14) corresponde, algo abreviado, a Ibn Ḥawqal (ed. Kramers), I, p. 108, línea 6, a p. 109, línea 22. Desde la línea 14, Yāqūt sigue el texto de al-Rāzī, hasta el punto que señala Alemany, X (1920), pp. 26 ss. y 121 ss.

[3] Véase Amari, *Storia*, III, p. 686. El texto ha sido editado por A. Codazzi, Roma 1929.

mente a través del mentado polígrafo. La confusión e inexactitud con que cita algún pormenor derivado de Tolomeo, parece asegurar, en efecto, que no conocía el original griego. A lo sumo tendría a su alcance las refundiciones islámicas, que, basándose en una versión cristiano-siríaca, se redactaron durante el siglo IX en la parte oriental de los dominios musulmanes. Uno de los primeros y más importantes de sus autores fué al-Ǧuwārizmī, cuya obra, por fortuna, se ha conservado hasta nuestros días [1]. Pero Idrīsī no parece usar este geógrafo, sino una refundición posterior debida quizá a al-Ŷayḥānī, autor que tanto influyó en los escritores del Atlas Islámico, particularmente en el *Ḥudūd al-ʿālam* [2], a no ser que el Šarīf sólo se haya valido de lo poco apuntado sobre Tolomeo por al-Masʿūdī [3]. Los datos propios de Masʿūdī sobre la Península Ibérica, a pesar de ser muy claros, no influyeron directamente en el texto de Idrīsī.

Con citar, para concluir, a Tolomeo y a Orosio, escritor de la baja latinidad, quedan nombrados todos los autores que contribuyeron a la formación teórica de la imagen del mundo en la mente del geógrafo de Palermo.

La mayoría de los autores árabes aprovechados por él eran, como hemos visto, orientales que escribieron en el siglo X de

[1] Sin poder entrar en toda la bibliografía referente a la transmisión islámico-tolomaica, sólo citaremos: Abū Ŷaʿfar, Muḥammad ibn Mūsà al-Khuwārizmī, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. H. von Mžik, Leipzig 1926 *(Bibliothek arabischer Historiker und Geographen*, III), y C. A. Nallino, *Al-Ḫuwārizmi e il suo rifacimento della Geografia di Tolomeo*, en *Atti della R. Academia dei Lincei, Serie V (Memorie della classe di Scienze morali*, vol. II, pp. 4-53).

[2] Al-Muqaddasī, *BGA*, III, pp. 3-4, menciona a al-Ŷayḥānī. De él trata *Ḥudūd al-ʿālam*, pp. XVII y 23-26. — R. Frye, *Note on the Jayhani Manuscript in Kabul*, apud *Byzantion*, XVIII (1948), p. 123, tampoco aclara de forma satisfactoria la relación entre la tradición tolomaico-musulmana a través de este autor y los textos del Atlas Islámico, ya que se trata de un manuscrito sumamente moderno. — Este entronque se efectuaría tal vez a través de las obras de Ibn Jurradāḏbih; pormenores sobre los que ha tratado últimamente Barthold en su introducción a los *Ḥudūd*, pp. X ss.

[3] Sobre la influencia de Ŷayḥānī en los *Ḥudūd*, cf. esta obra, pp. XVII y 23-26. — Miller, *Mappae*, I, 2, p. 48; Masʿūdī, *Prairies d'Or*, París 1861, vol. I, pp. 182 ss. — No es éste el lugar de examinar el complicado entronque de Masʿūdī con el grupo de textos derivados del Atlas Islámico (cf. *Ḥudūd*, p. XIX).

nuestra era. No obstante, Idrīsī da muestras de utilizar, a veces, tradiciones occidentales. Comencemos por éstas.

Tolomeo alargó indebidamente, por una conjetura errónea, el eje este-oeste del Mediterráneo; equivocación que tuvo por consecuencia la deformación cartográfica de los países limítrofes. Así, el litoral levantino de la Península Ibérica, para compensar en parte la prolongación indebida del Mediterráneo, quedaba trazado con una inclinación este-oeste muy superior a la real, como también aparece en la adjunta reproducción del mapa idrīsí. En consecuencia, se desplazaba, igualmente, la dirección de los Pirineos, orientados casi de norte a sur. La representación de la Península Ibérica, desfigurada de este modo, se acercaba a la superficie de un triángulo. No era, pues, muy difícil, simplificando, considerarla esquemáticamente de forma triangular, tal como lo expresa Orosio cuando dice: «Toda ella es, por la distribución de sus tierras, triangular y, a causa de estar rodeada por el Océano y el mar Mediterráneo, llega a ser casi una isla [paene insula]» [1]. Este dato fué recogido por los autores musulmanes de Occidente, pues ya al-Rāzī registra esta forma sumaria de la Península Ibérica y, copiándole, la anotan, v. gr., Yāqūt y el historiador Ibn ʿIḏārī [2]. También al-Bakrī, primer geógrafo hispano-islámico de relieve, adopta este esquema de origen latino-occidental, y añade más noticias sacadas de otros textos, v. gr., de las obras de San Isidoro Hispalense [3].

Es curioso que un autor de tanta competencia como al-Bakrī, de cuyos escritos, por desgracia, sólo se han conservado fragmentos, fuera desconocido para Idrīsī.

Hasta qué punto al-Bakrī conservó antiguas tradiciones, se apreciará por lo siguiente. En la parte septentrional de la Península Ibérica, la administración romana se amoldaba a la antigua división tribal, y la posterior organización cristiano-eclesiástica

1 Orosius, ed. Teubneriana, I, 2, § 69.

2 Cf. p. 80, n. 2. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. R. Dozy, Leyde 1852, p. 2.

3 Los fragmentos sobre la Península Ibérica de al-Bakrī han sido publicados por E. Lévi-Provençal, en su *Himyarī*. Cf. sobre al-Bakrī, F. Pons Boigues, *Ensayo biobibliográfico*, Madrid 1898, pp. 160 ss.

conservó, por su parte, el recuerdo de los viejos límites calcados en las fronteras de las tribus españolas. La división episcopal ajustó, pues, sus grandes circunscripciones a las de Diocleciano, conservadas en los escritos de los mozárabes [1], y de ellos tomaría al-Bakrī, con toda seguridad, este reparto administrativo denominado por él «División de Constantino» [2]. Recuérdese que a la misma partición remonta la supuesta «División de Wamba», tan importante en la historia de la geografía eclesiástica hispana de la Edad Media [3]. Pero merece considerarse aquí más de cerca el desarrollo de la *Gallaecia* romana. Primero denominaba aproximadamente lo que hoy es *Galicia;* pero luego la división de Diocleciano abarcaba Gallegos y Astures. A este estado de cosas responde la segunda zona de la «División de Constantino» según al-Bakrī. La *Notitia Dignitatum* del siglo VI confirma esta extensión de *Gallaecia*, que lindaba con los Cántabros [4], mientras los primeros geógrafos árabes (p. ej., Yaʿqūbī en el siglo IX) consideraban que *Ŷallīqīya* (del lat. *Gallaecia)* llegaba a los confines de los *Bašḳuniš* (= *Vascones)*, con lo cual se suprimían muchos étnicos intermedios y se ampliaba la *Ŷallīqīya*, que abarcaba, además, Astures y Cántabros. Al-Bakrī, sin embargo, es fiel a su información romana, y detalla en otro pasaje distinto del mentado más arriba, la delimitación más antigua de *Ŷallīqīya* [5], que corresponde a la Galicia propiamente dicha, haciéndose eco de una partición administrativa conservada durante tantos siglos.

De todo esto Idrīsī no conserva nada absolutamente. Los antecedentes de su descripción y división sumaria de España son completamente distintos. La figura general de la Península Ibé-

[1] Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1897-1903, Apéndice nº V, pp. 808 ss.

[2] *Ḥimyarī*, p. 42, n. 2, y el texto de Bakrī, p. 246.

[3] L. Vázquez de Parga, *La division de Wamba*, Madrid 1943, con discusión de la bibliografía anterior.

[4] Cl. Sánchez Albornoz, *Divisiones tribales y administrativas del solar del reino de Asturias en la época romana*, en *Bol. Acad. Hist.*, 115 (1929), p. 315, en particular pp. 321, 332, 375, 391, 394.

[5] *Ḥimyarī*, p. 249.

rica es la esquematización triangular hecha por Orosio de la forma tolemaica, transmitida por al-Rāzī, cuya descripción encabeza los datos sobre al-Andalus del IV° clima, 1ª sección, en Idrīsī. Éste parece haber conocido la división administrativa de los omeyas, conservada por el mencionado cronista de Córdoba [1]. Sin que aquí podamos entrar en un minucioso examen de esta cuestión, el geógrafo de Palermo tendría presentes datos geográficos de al-Rāzī, cambiados, corregidos y a veces aumentados. Yāqūt conservó el texto árabe de este último, y, siguiéndole, dice que la *ŷazīrat al-Andalus* llegaba a ser casi una isla. Añade su texto: «Entre Narbona y Burdeos se hallan los montes del Templo de Venus [los Pirineos], que forman la separación entre al-Andalus y el país *Afranŷa al-ᶜuẓmà* [el país mayor de los francos, que era Francia, en oposición al menor, que era Cataluña, según veremos más adelante]. La separación entre los mares es de cerca de dos días...» [2]. Ibn ᶜIḏārī dice que era de un día; variante del mismo al-Rāzī. Idrīsī, en cambio, dice en la descripción general de España (al comienzo del IV° clima, 1ª sección) que del Atlántico al Mediterráneo por los Pirineos mediaban cinco días; y luego, en el V° clima, 1ª sección, o sea, cuando le corresponde hablar de este territorio, dice que se precisaban siete días de viaje para ir de mar a mar [3], indicación más exacta. He aquí un ejemplo de las incongruencias frecuentes en el texto idrīsí, de las que se deduce, entre otras razones, que la redacción conservada no es más que un borrador sin revisar.

Como muestra de la fusión de noticias realizada por Idrīsī, veamos lo que dice de Toledo, ciudad de la que se ocupa en varios pasajes. Una vez caracterizada por su posición central, en el texto citado más arriba, continúa diciendo que en los antiguos tiempos de los cristianos anteriores al Islam era la capital de España, pero que ahora sólo la parte meridional del país se deno-

[1] Compárese Dozy, *Idrīsī*, pp. 174-176, con la *Crónica del Moro Rasis*, ed. P. Gayangos, *Memorias de la Real Acad. Hist.*, VIII (1852).

[2] Yāqūt, I, p. 378, líneas 1-3.

[3] Dozy, *Idrīsī*, p. 165; Saāvedra, *Idrīsī*, XVIII (1885), p. 285. Advierte que los Pirineos están orientados de norte a sur, error que procede de Tolomeo, como dijimos, supra, p. 82.

minaba *Išbānyā*, pues la parte allende los montes llamados *al-Šārāt* se nombraba *Qastala* = Castilla (transcripción de *Castella*, *ĕ* sin diptongar), cuyo monarca reina, actualmente, en Toledo. Todas estas indicaciones nos orientan hacia una información contemporánea, que revela la creciente preponderancia castellana. Pero hay más: la persona que facilitaba esos datos da noticias que se han conservado en las antiguas crónicas hispánicas, donde *Spania* y variantes de esta forma denominaban, como aquí, la parte musulmana. Idrīsī vuelve a hablar de Toledo, describiéndola en detalle, después de esta mención preliminar, en el itinerario que va de Mérida a Guadalajara. Alude otra vez a su antigua condición de capital, y menciona las riquezas halladas por los musulmanes al ocuparla, todo ello al parecer copiado de al-Rāzī, para reanudar luego el itinerario diciendo: «A poca distancia de Toledo se halla el pueblo llamado *Magām* [= Magán], cuyas montañas y tierras producen una arcilla comestible, superior a cualquier otra y que se exporta a Egipto, Siria, ʿIrāq y al país de los turcos...» [1]. ¿Cómo explicar que un país recién dominado por los cristianos tuviera tanta relación con el mundo islámico? La noticia resulta anacrónica, pues estos mismos pormenores son los que da Ibn Ḥawqal al hablar de *Magām*. E Idrīsī, no sólo copió del autor del siglo X esta noticia suelta, sino todo el itinerario de Caracuel, Calatrava, Alcántara, Mérida a Toledo, aunque con ligeras ampliaciones [2]. El geógrafo de Palermo fundió, pues, en este pasaje noticias recogidas verbalmente por él, probablemente de boca de un castellano, como se verá más adelante, con datos procedentes de varios autores musulmanes anteriores a su época. Indiquemos de paso que la *Primera Crónica General* también registra la aldea *Magam* [3].

Los datos de Idrīsī sobre al-Andalus necesitan, por consiguiente, una minuciosa revisión, que ahora no es oportuna. Es deplorable que haya utilizado varios autores musulmanes del si-

1 Dozy, *Idrīsī*, pp. 174, 187-8.

2 Se corresponden Dozy, *Idrīsī*, pp. 186-8, e Ibn Ḥawqal, p. 115, línea 22, a p. 116, línea 3, y línea 18 a p. 117, línea 2.

3 *Prim. Crón. Gen.*, cap. 871, p. 541, *b*, 15.

glo X, sin tomar en consideración la obra de un autor como al-Bakrī. Sin poder averiguar los motivos, sólo nos cabe hacer constar el hecho, y apuntar que nada sabe de la antigua división administrativa. Pero si en esto Idrīsī omitió una venerable tradición, se mostró atento al momento político de su época, como esperamos aclarar en detalle, y, lo que es mucho más trascendental, dió, con verdadera intuición científica, una división completamente moderna, para el siglo XII, de la Península Ibérica, basada en los accidentes orográficos.

Su gran línea de demarcación es la Cordillera Central, que se extiende desde Medinaceli a Coimbra y coincide, según los mapas idrīsíes, con el límite entre el cuarto y el quinto clima. Por ello es, al mismo tiempo, línea divisoria natural, que separa la parte septentrional de la meridional de la Península; político-religiosa, ya que coincide aproximadamente con la frontera de los dominios cristianos y musulmanes, y, finalmente, teórico-científica, por corresponder a la raya climática. Llámase *al-Ǧārāt*, que hay que leer probablemente *al-Šārrāt* [1], forma híbrida, pues la palabra romance está en plural árabe. Nótese que en pleno siglo XII la *ĕ* de *serra* no ha sufrido diptongación, por lo que es de suponer no sea palabra castellana, sino un antiguo topónimo mozárabe [2].

Sin darle mayor importancia, destaca Idrīsī la Sierra Nevada, llamada por él *ǧabal Šulayr* (el antiguo nombre *Mons Solarius*, probablemente conservado por los mozárabes), y *ǧabal al-Ṯalǧ*, cuya traducción es el nombre moderno [3]. Si en la parte meridional el Šarīf no insiste mucho en los montes, por no ver con suficiente claridad su conjunto, lo hace en la parte septentrional con una visión sumaria muy neta de la agrupación orográfica. Destaca la Cordillera cantábrica, que sigue la orilla del mar desde el castillo *al-Fārū* en Galicia hasta tocar con el otro macizo importante que son los Pirineos [4], y la denomina *ǧabal*

[1] Como ya apuntó Lévi-Provençal en *Ḥimyarī*, p. 160; *E. I.*, IV, p. 344.

[2] R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español*, Madrid 1929, p. 166.

[3] Dozy, *Idrīsī*, p. 203; *Ḥimyarī*, p. 137. Hoy en día, quedan todavía en esta región muchos topónimos mozárabes.

[4] Saavedra, *Idrīsī*, *18* (1885), pp. 234-5.

Šība. Este nombre nada tiene que ver con el *Monseibane*, según proponía E. Saavedra [1]. Para su interpretación hay que tener presente que Idrīsī lo recogería de un castellano con algunos conocimientos geográfico-históricos. En efecto, la crónica de Alfonso III, y siguiendo a ésta, otras, mencionan como reducto de Pelayo en Asturias al *mons Aseuua* [2]. Si el geógrafo musulmán, al oír este nombre, interpretó la *a* inicial como el artículo árabe, la forma شيبة *(Šība)* sería la transcripción literal de *seuua*. La ampliación del nombre de esta montaña, símbolo de la Reconquista, a toda la cordillera no ofrece dificultad.

En cuanto a los Pirineos, Idrīsī conoce tres nombres [3]:

1° جبل هيكل الزهرة, 'montes del templo de Venus', reminiscencia de los santuarios romanos.

2° الابواب, 'las puertas' o su forma romance con plural árabe البرتات, con referencia a los puertos que facilitaban el paso, de cuya apertura con hierro y vinagre — por orden de Cleopatra según narra Tolomeo — nos habla Yāqūt [4]; noticia relacionada con la antigüedad clásica y atribuída al geógrafo alejandrino para darle más autoridad.

3° البرينيو, *al-Birīniyū*, nombre usado por los cristianos según Idrīsī, que es la simple transcripción de *Pirineo*.

Idrīsī divide la descripción de las comarcas y ciudades según vertientes de esta cordillera, o sea, que designando la comarca en conjunto por بلاد هيكل, 'país del templo [de Venus]', lo separa en un grupo de la vertiente occidental y otro de la oriental; según nuestros conceptos, en un grupo del lado meridional y otro del septentrional. Y aquí incurre en un error, al situar Ge-

1 Saavedra, *Idrīsī, 27* (1889), p. 172, n. 1.

2 *Crónica de Alfonso III*, ed. Z. García Villada, Madrid 1918, pp. 62, 65, 109, 111, 113. De ésta lo tomó la *Historia Silense*, ed. F. Santos Coco, Madrid 1921, pp. 17, 21 (recuérdese que el autor de esta última fué quizá mozárabe). *Prim. Crón. Gen.*, cap. 567, p. 322, b. 2 da *Auseua;* Madoz, *Dicc. Geogr.*, III, p. 111, *Auseba*.

3 Saavedra, *Idrīsī, 18* (1885), pp. 235, 240; Dozy, *Idrīsī*, p. 176; Jaubert, *Idrīsī*, II, p. 231.

4 Yāqūt, I, p. 378, líneas 8-11.

rona y Barcelona allende los Pirineos; equivocación que intentaremos explicar.

Para ello hay que llegar, primero, a interpretar el significado que dan al étnico *al-Afranŷ* los geógrafos musulmanes. En los mapas del Mediterráneo confeccionados por los autores del Atlas Islámico este nombre se atribuía a una pequeña extensión de terreno, estrechamente vinculada a la Península Ibérica, que sería Cataluña; lugar, además, donde se estableció el primer contacto duradero con el Imperio franco de Carlo Magno. Pero escritores orientales poco posteriores consideraban que los *Afranŷ* se situaban entre al-Andalus y los eslavos, con alusión inconfundible al reino de los Francos. Y aquí sale al paso lo que dice al-Rāzī, cuyo texto — copiado más arriba — ha conservado Yāqūt, al hablar del «país mayor de *Afranŷa* (= Francia)», pues se deduce que conocía un «*Afranŷa* menor» que sería Cataluña. Corriendo los siglos, fué ampliándose más y más el contenido ideológico de *Afranŷa* en la mente de los musulmanes, llegando a denominar en el siglo XII la religión cristiano-romana (v. gr., en Abū Ḥāmid, al hablar del مذهب الافرنج, 'la secta de los *Afranŷ*', seguida por los monarcas húngaros), o el Imperio Germánico, y hasta toda la cultura cristiano-occidental, pues, para Idrīsī, Roger II de Sicilia era uno de los reyes de *Afranŷ*. Si los autores islámicos de los siglos XII y XIII precisaban algo más los contornos de *Afranŷ*, siempre se referían esencialmente a Francia (así, Yāqūt en Oriente y al-Ḥimyarī en Occidente) [1].

Lo esencial para interpretar la equivocación de Idrīsī es el doble sentido que podía tener *Afranŷ* en autores anteriores a él, y que le sirvieron de fuente, denominando a Cataluña y a Francia. Como ya dijimos, la frontera cristiano-islámica se estabilizó por varios siglos en el oriente de la Península. Por otra parte, los Pirineos separaban, según el texto de al-Rāzī aducido por Yāqūt, a al-Andalus del país de «*Afranŷa* mayor». Al faltar la precisión de «*Afranŷa* mayor» y decirse que los Pirineos separaban al-Andalus de *Afranŷa*, en vista de la situación de la

[1] Para la documentación sobre este étnico, véase lo que decimos en el comentario a Abū Ḥāmid; Yāqūt, I, p. 324; *Ḥimyarī*, pp. 32 ss.

frontera islámicocristiana, era muy fácil entender, sin tener en cuenta el empleo oscilante de *Afranŷa*, que la cordillera divisoria se desplazaba hacia el sur, como lo hizo Idrisī, contando, además, con que no conoció personalmente esta parte de la Península Ibérica. Por su parte, el oriental Masʿūdī, aprovechado por Idrīsī, dice: «En nuestra época, 332 (= 943-44), la frontera oriental de al-Andalus pasa por Tortosa, a orillas del Mediterráneo, y luego, inclinándose al norte, pasa por Fraga, edificada junto a un gran río, y finalmente por Lérida. Aquí, según me informaron, empieza *al-Afranŷa*, y es el lugar más angosto de al-Andalus» [1]. Idrīsī, a base de esta indicación, y sin noticia directa en contra de sus fuentes, tenía que desplazar las ciudades catalanas de Barcelona y Gerona allende los Pirineos, ya que éstos eran la línea divisoria entre al-Andalus y *Afranŷa*, sobre todo siendo Barcelona sede de uno de los monarcas «francos» [2]. Además, la única información fidedigna de Idrīsī sobre esta parte de España procedía de algún navegante, a juzgar de los pormenores referentes a la entrada del puerto, y el navegante no podría apreciar la orografía del país.

Permítasenos aquí una breve alusión al empleo de cartas de marear por Idrīsī; empleo que se deduce por modo inconfundible de su mapa, cuando traza el litoral del África septentrional o de la costa atlántica de Europa. Los modelos de Idrīsī fueron los que usaron también los delineantes de los portulanos italianos y catalanomallorquines de principios del siglo XIV. Uno en el siglo XII y los otros algo más tarde, se valieron de fuentes similares. Téngase, además, en cuenta que después de 1100 se introdujo la brújula como instrumento en la navegación del Mediterráneo, quedando así establecida la base para la medición náutica.

Pero los mapas tuvieron, además, otra influencia en la obra del geógrafo de Palermo. Si, en el presente caso, las cartas de marear fueron su fuente inmediata, hay pasajes y detalles de su texto que sólo hallan explicación satisfactoria si se los considera

1 Masʿūdī, *Prairies d'or*, París 1861, I, p. 364.
2 Saavedra, *Idrīsī*, XVIII (1885), pp. 239-40.

como interpretación de pormenores consignados en un mapa a la vista del autor. Este intentaría describirlos en su redacción y, por tanto, una imagen cartográfica sería la base de determinados párrafos del texto, como ya quedó apuntado al hablar de la posición relativa de Lisboa, Toledo y Jaca (supra p. 76). Más adelante tendremos ocasión de mencionar algún otro ejemplo. Y no se trataba de ninguna innovación metodológica, ya que era procedimiento usado con anterioridad, v. gr., por el autor del *Ḥudūd al-ʿĀlam,* que, entre otros, revela el empleo de un mapa para la redacción del texto, al enumerar los *themas* bizantinos, circunscripciones administrativas del Imperio de Constantinopla [1].

La situación de Barcelona allende los Pirineos lleva anejos otros errores referentes al paso de la cordillera. Los antiguos itinerarios conocen una vía oriental que de Galia conducía por *Summo Pyreneo* (Le Perthus), *Juncaria* (La Junquera) y Gerona a Barcelona, y otra central, que por otro *Summo Pyreneo* (Col de Somport) conducía a Jacca o Pacca (Jaca) y a Zaragoza [2]. Ahora bien: Idrīsī, al hablar de los cuatro puertos que atraviesan los Pirineos, dice: «La primera de las cuatro puertas (الابواب) está en la comarca de Barcelona, y se llama *burt Ŷāqa* (puerta de Jaca), la segunda, cerca de ella, *burt Ašbara;* la tercera, *burt Šizarū*, atraviesa 35 millas de monte; la cuarta es la de Bayona [3].» Como Idrīsī pudo tener alguna vaga idea de los dos antiguos pasos pirenaicos, intentó llegar a una interpretación a base de su visión de aquella comarca, y entremezcló la ruta de Barcelona con la que pasaba por Jaca, fundiendo las dos vías antiguas en una. Pero luego, según sus materiales, existía la segunda puerta *(burt Ašbara)*, que de hecho era el mismo paso

[1] Idrīsī no fué fuente directa de los portulanos, como supone Miller, *Mappae,* I, 2, p. 51. Sobre este punto insistiremos extensamente en mejor ocasión. Cf. Amari, *Storia,* III, pp. 687, 694. — Véase *Ḥudūd,* pp. xv y 420.

[2] K. Miller. *Itineraria Romana,* Stuttgart 1916. pp, 152, 182-3 (se abreviará: Miller, *Itineraria);* O. Cuntz, *Itineraria Antonini,* Lipsiae 1929, pp. 61, 69.

[3] Saavedra, *Idrīsī,* XVIII (1885), p. 235. Los nombres se analizarán más adelante.

por Jaca desdoblado por él en otro, y situó *burt Ašbara* más al occidente de *burt ı āqa*.

De todo lo dicho parece desprenderse que Idrīsī no aprovechaba, o tenía sólo noticias muy vagas de los itinerarios romanos. En general, y sin entrar aquí en más pormenores, cabe decir que los datos de la antigüedad clásica recogidos por los geógrafos musulmanes han pasado ya por otras tradiciones medievales.

En conjunto, se ve que los conocimientos personales de Idrīsī sobre la Península Ibérica fueron ampliados con lo dicho por al-Rāzī e Ibn Ḥawqal; pero téngase en cuenta que para la antigua parte cristiana, la información de éstos era muy deficiente, y que, durante la vida del autor, la Reconquista variaba constantemente los límites de los dominios hispanomusulmanes. Las pocas alusiones de Idrīsī a los acontecimientos contemporáneos permiten quizá precisar algo la fecha de redacción de los correspondientes pasajes. Como dijimos en su lugar, alude a la ocupación de Almería por Alfonso VII acaecida en octubre de 1147. Por la misma posición marítima de la ciudad esta noticia podía llegar rápidamente a Palermo, mientras que la nueva de la toma de Lisboa, ocurrida el mismo mes y año, tardaría ya más tiempo. Como Idrīsī afirma haber visto esta ciudad personalmente, con seguridad habría hecho alguna alusión a este acontecimiento, de haberlo conocido. A últimos del año 1148 los musulmanes perdieron Tortosa, y tampoco hay indicación alguna en el texto de Idrīsī que haga alusión a ello, como tampoco a ningún otro cambio de dominio cristianoisláimico por esta parte de la Península Ibérica. A pesar de no conocer personalmente tales territorios, un acontecimiento tan trascendental como la toma de Tortosa no tardaría mucho en ser conocido en Sicilia. Cabe, pues, deducir que las partes sobre la Península Ibérica fueron redactadas poco después de conocer Idrīsī la nueva de la toma de Almería, y quizá antes de saber la de Lisboa, pero con seguridad antes de la caída de Tortosa en manos de Ramón Berenguer IV. Así, pues, hay que fijar como fecha probable de redacción de los capítulos dedicados a la descripción de la Península Ibérica los últimos meses de 1147 y acaso todo el año 1148;

conjetura apoyada también por la idea política que Idrīsī se hacía de la parte hispanocristiana. Así, destaca la importancia de Portugal, cuya independencia de hecho se afianzó en 1143 aunque su autonomía venía ya de años anteriores. La *Ŷallīqīya* abarcaba para él todo el Norte de la Península, siguiendo a sus fuentes islámicas, menos concisas que al-Bakrī. Al iniciar, en el IV° clima, la descripción general de España, da el autor un peculiar relieve a Castilla teniendo en cuenta su preponderancia política. No la destaca, sin embargo, en el V° clima, donde está en realidad su emplazamiento geográfico, pues aquí Castilla, con relación a la Península Ibérica, adquiere en el texto una proporción similar a la que tienen Poitou o la Gascuña en relación a Francia. De todo lo dicho se echa de ver cuán incompletas e incongruentes resultan las noticias del geógrafo de Palermo.

No obstante, Idrīsī logró superar esta falta de datos sobre la parte cristiana de la Península. Varios individuos musulmanes y cristianos, entre éstos, al parecer, un castellano, le suministrarían datos que se iban a referir, forzosamente, al camino que conducía al santuario de Santiago, en pleno auge desde 1120, al ser elevada la ciudad de Compostela a sede metropolitana. Estas vías jacobeas, detalladas por Idrīsī, merecerán ahora nuestra atención particular. El espíritu cristiano de su informador, que, probablemente, habría efectuado la peregrinación, ya se trasluce en el simple hecho de que buena parte de los lugares registrados por el autor musulmán se denominen sólo por su santo patrono.

Tras estas generalidades sobre los métodos de redacción de Idrīsī, vamos a proceder al examen de la España cristiana del siglo XII, según sus indicaciones, hechas en la 1ª sección del V° clima, conforme a la división del mundo a la que el geógrafo de Palermo amoldó su obra.

Añadiremos que la geografía idrīsí, sin hablar ahora más que de la Península Ibérica, presenta tal cantidad de incongruencias, dudas y repeticiones, ya aludidas en algún caso, que es evidente cómo el texto llegado a nosotros no puede ser más que un primer borrador, escrito, al parecer, hacia el año 1148, sin ser re-

visado antes de la redacción, realizada alrededor de 1153-1154 [1]. Pero si la geografía universal de Idrīsī, en árabe, no halló su última depuración científica y literaria, recordemos que también otras dos grandes obras medievales de mucho mérito histórico-geográfico, una española y la otra bizantina, tampoco pasaron del borrador: pensamos en la *Primera Crónica General*, de Alfonso el Sabio, y en el *De Administrando Imperio*, de Constantino VII Porfirogeneta.

III. — LOS CAMINOS A COMPOSTELA SEGÚN IDRĪSĪ [2]

Para apreciar los conocimientos de Idrīsī sobre la parte septentrional de la Península Ibérica, hay que empezar por juzgar en conjunto todos los datos contenidos en el clima V°, sección 1ª, de la división del mundo a que amolda su obra [3].

Tras un breve párrafo introductorio de resumen, ofrece en unas ocho páginas los itinerarios a Santiago, con algunos pormenores suplementarios, pero relacionados todos con estos caminos; da a continuación, en media página, el empalme sumario de éstos con las ciudades de Toledo y Zaragoza en el clima IV°; repite lo dicho en este mismo clima sobre Lérida, Fraga, Mequinenza y Tortosa, con la descripción de esta última ciudad, en una página; sigue con Barcelona, cuya reseña ocupa media página, y termina en dos páginas y media con los datos sobre el sur de Francia (principalmente nombres de poblaciones y distancias), que vuelven a enlazar con las rutas a Compostela. Así, pues, sólo por la extensión éstas ocupan ya las dos terceras partes de todo lo dicho en la 1ª sección del V° clima; y, si se pres-

[1] El continuo deseo de corregir la obra se aprecia, por ejemplo, en el mapa del «Idrīsī Menor», en el que queda corregida la forma triangular de la Península Ibérica, cuya superficie se ajusta algo más a la real.

[2] Para averiguar las distancias usaremos los mapas Michelin 1 : 400.000 y la edición reciente de España-Portugal 1 : 500.000 del Touringclub italiano.

[3] Jaubert, *Idrīsī*, II, p. 226; Saavedra, *Idrīsī*, XVIII (1885), pp. 229 ss.

cinde de los datos sobre Lérida, Tortosa, etc., que parecían estar aún bajo dominio islámico, los caminos a Santiago son la base de toda la información reunida en este capítulo.

¿Cómo pudo llegar el geógrafo musulmán a obtener tales datos, que, de una forma íntima, sólo concernían al mundo cristiano? Para contestar esta pregunta hay que tener en cuenta que Compostela, en la primera mitad del siglo XII, estaba en su apogeo, y que esta reciente sede metropolitana era un punto de cruce al que acudían gentes de todas partes. Idrīsī pudo haber conseguido datos sumarios de algún viajero o arriero llegado a Córdoba procedente del norte o centro de España. Pero, tal como el geógrafo presenta su descripción, resulta que el único firme punto de partida para su información hubo de ser Lisboa, ciudad por él visitada. Apunta, primero, que el Océano Tenebroso (= Atlántico) baña el litoral al norte de Cintra y Lisboa. Coimbra enlazaba con la parte musulmana, ya descrita en el clima IV°, por la indicación de que la separan tres jornadas de Santarén; resulta ser el lugar inicial de una vía por mar y otra por tierra que conducían a Santiago. Primero se da la ruta marítima, bastante bien detallada, e intercálase, en este lugar, la descripción de Compostela, cuyos pormenores dejan sospechar que Idrīsī pudo informarse de ellos por un individuo que visitara la sede metropolitana gallega. A continuación sigue el itinerario marítimo de ésta hasta Bayona de Francia, cuya precisión es satisfactoria hasta Ortigueira, pero muy deficiente en lo que sigue. Al sumar las distancias indicadas por Idrīsī en este trayecto no se llega a la realidad, ni con un amplio margen de tolerancia, como veremos más adelante. Al terminar este itinerario marítimo de Santiago a Bayona, el autor musulmán hace un cambio brusco, notorio en toda la contextura del relato, diciendo que los viajeros realizan el recorrido, a partir de Santiago, en trece días, dato que coincide con lo dicho por el Calixtino (cap. II); continúa con detalles orográficos sobre el *ŷabal Šība* (= la Cordillera cantábrica), que empieza en *al-Fārū*, cerca de La Coruña, y sigue por la orilla del mar — apartándose hasta un día de la costa y acercándose, otras veces, a quince millas, sin interrumpirse durante nueve jornadas, cada una a

treinta millas — hasta llegar a Bayona [1], donde empalma con los Pirineos (pasaje ya estudiado más arriba), con indicación de los cuatro «puertos» o «puertas» [2] que los atraviesan.

Hay aquí una nueva coincidencia con el Calixtino, capítulo I, que dice: «Quatuor vie sunt que ad Sanctum Jacobum tendentes, in unum ad Pontem Regine in horis Yspanie coadunantur...» Se refiere a los caminos procedentes del interior de Francia; pero, a continuación, este texto sólo detalla dos pasos pirenaicos, correspondientes a los dos occidentales de los tres que conocían los itinerarios antiguos [3]. Idrīsī, al saber — probablemente en forma vaga — los cuatro caminos a Compostela apuntados por el Calixtino, buscaba también cuatro puertos que atravesasen los Pirineos. Tergiversó, como dijimos en su lugar, el paso por la Junquera en el *burt Ŷāqa*, e indicó como segundo paso el *burt Ašbara*, que corresponde al *Portus Asperi* del Calixtino y es el Somport, puerto de Canfranc o Santa Cristina o de Summo Portu de Aspa [4]. El tercero era el *burt Šīzar* o *burt Šīzarū* [5], transcripción de *portu Cisere (portus Cisereus* del Calixtino), hoy puerto de Roncesvalles y valle de Cize en Francia (Saint-Jean-Pied-de-Port), por donde pasaba la vía romana que iba de Burdeos a Astorga [6]. (En el mapa idrīsí conservado en el manuscrito de Oxford, cuyo facsímil se reproduce, se invierten los nombres, o sea que *burt Šīzarū* sería el segundo y *burt Abšara*, con esta metátesis en el manuscrito, el tercer paso pirenaico; pero se trata, con seguridad, de una confusión

[1] Los nombres de lugar, sus distancias, etc., serán analizados en conjunto más adelante. Esta indicación de Idrīsī parece referirse a una vía romana secundaria que, como veremos, pasaba al norte de la Cordillera cantábrica.

[2] A. Ernout, A. Meillet, *Dict. Etymol. Langue Latine*, París 1939, páginas 792, 794, dice que *porta* significaba *pasaje* en geografía, y que *portus* tuvo, al principio, este mismo sentido.

[3] Miller, *Itineraria*, pp. 147-48; 167-8; 179-80; y supra, p. 90.

[4] Saavedra, *Idrīsī*, *27* (1889), p. 172, n. 4; Calixtino (ed. Viellard), página 3, n. 3.

[5] Miller, *Mappae*, II, p. 108, da lecturas erróneas de los nombres árabes y quiere derivar equivocadamente el último nombre de *Caesar*.

[6] Calixtino (ed. Viellard), p. 5, n. 1; Miller, *Itineraria*, pp. 167-71.

del amanuense [1].) El cuarto, denominado por Idrīsī *burt Bayūna*, 'puerto de Bayona', sin antecedentes antiguos, es una probable vía secundaria de la Edad Media, y, muy probablemente, el puerto de Maya en el valle de Baztán [2].

Así, Idrīsī, a pesar de incurrir — por su visión errónea de la parte oriental pirenaica — en la confusión de dos puertos, aumenta, no obstante, los conocimientos documentales de la occidental, y no embrolla los dos pasos de mayor relieve, que son los centrales, como lo hace la *Primera Crónica General* (capítulo 747): «Otrossi algunos de los cibdadanos de Leon tomaron el cuerpo dell obispo sant Froylano et leuaronle fasta los montes Pireneos, que son los puertos de Aspa, cercall ospital de Ronçasualles, et pusieronle y en la eglesia de sant Juhan Apostol» [3].

Una vez hechas estas aclaraciones y después de decir que, Dios mediante, volvería a hablar de los países cristianos contiguos a los Pirineos, retrocede Idrīsī a Coimbra para reanudar el relato de la vía a Santiago por tierra, en la que, por lo general, no incurre en demasiadas faltas, como tampoco en el enlace por Salamanca, Zamora y León, para dar a continuación los pormenores del *Camino francés*. Primero lo hace en dirección occidental, partiendo de León, sin la precisión y correspondencia con el Códice Calixtino que ofrece el trayecto oriental.

Aquí intercala Idrīsī la distancia de tres días que existen entre León y *al-Fārū* = La Coruña, sobre el Mar Ánglico. Refiérese este topónimo al faro hoy en día llamado «torre de Hércules», edificado en la antigüedad, al parecer, por los fenicios, si bien consta con seguridad su reconstrucción en la época de Trajano por el arquitecto Cayo Servio Lupo. Orosio llama a este faro una de las pocas obras que merecen ser recordadas, y las fuentes cristianas medievales lo registran, dando su nombre al lugar donde se alza; así la *Crónica de Alfonso III* en el si-

[1] Miller, *Mappae*, VI, Taf. 41, perfectamente legible en la reproducción facsímil adjunta.

[2] Saavedra, *Idrīsī*, 27 (1889), p. 172, n. 6.

[3] *Prim. Crón. Gen.*, cap. 747, p. 440, a. 6-12.

glo X *(Farum Brecantium)*, la *Historia Compostelana* del siglo XII y también la *Primera Crónica General* [1].

El itinerario de León a Pamplona, indicado por Idrīsī, sólo difiere del Calixtino en el recorrido por Castilla. La jornada a Sahagún coincide; pero, según la guía de peregrinos, sólo se hace estación en Frómista, entre Sahagún y Burgos, mientras que, según Idrīsī, se intercala una parada en Carrión, para llegar con dos días más a Burgos, o sea, que se precisan tres días en vez de los dos del Calixtino. Intercálase la descripción de Burgos, ciudad dividida en dos partes, una la de los judíos, por el río. En los mapas, como se puede apreciar en el que reproducimos, se indica efectivamente con dos rosetas [2]. De Burgos en adelante se corresponden los días de viaje indicados por el autor musulmán y los apuntados por la guía cristiana, y téngase en cuenta que este itinerario es a veces muy forzado, pues el Calixtino indica que determinadas jornadas sólo podían hacerse a caballo; así, reza (cap. II): «... A portibus vero Cisereis usque ad Sanctum Jacobum tredecim diete habentur... Quartam est a Stella usque ad Nageram urbem, scilicet equitibus. Quinta est a Nagera usque ad urbem que dicitur Burgas similiter equitibus...», pues son recorridos de 74 y 79 kms., respectivamente [3]. Idrīsī, sin ulterior aclaración, conserva estas jornadas, a todas luces excesivas, por lo que parece muy probable su conocimiento del Calixtino, a lo menos de segunda mano. El relato de Idrīsī enlaza, luego, León y Burgos con Toledo, afirmando que les

[1] Orosio, ed. Teubneriana, I, 2, § 71. La tradición cuenta la llegada del Hércules fenicio a aquel lugar, su lucha con Gerión, la muerte de éste y la erección del famoso faro sobre los restos mortales del vencido Gerión. También la *Prim. Crón. Gen.*, caps. 7, 9, conserva esta leyenda, mientras que Osberno, p. 41, lo supone edificado por Julio César, *Crón. Alfonso III*, pp. 78, 125, *Historia Compostellana*, pp. 440, 506, 599; cf. más adelante, p. 107.

[2] Véanse los facsímiles en Miller, *Mappae*, VI, Taf. 41. Sobre la judería de Burgos poco puedo averiguar. Véase lo dicho en R. Menéndez Pidal, *Cantar del Cid*, I (Vocabulario), pp. 518-9, y L. Huidobro Serna, *Sentencia arbitral de Don Alfonso de Cartagena referente a la aljama judía de Burgos*, en *Sefarad*, VI (1946), p. 130, datos que no concuerdan con lo dicho por Idrīsī.

[3] Para los cálculos de jornadas y millas nos referimos a lo dicho, supra, página 78. Estas dos marchas son visiblemente forzadas.

separan a cada una siete días de viaje. Continúa diciendo que a 50 millas de Salamanca está Avila, y 50 millas más a oriente se halla Segovia; pero ambas no son ciudades, sino muchas aldeas próximas (indicado así en los mapas de Idrīsī; véase nuestra reproducción). Así caracteriza el ambiente rústico de estos lugares, ricos en ganado, que dependían del Señor de Toledo. Luego sigue el camino hacia Tudela, hasta completar el itinerario de Salamanca a Zaragoza. Más adelante, después de hablar de Barcelona, los datos de la Francia meridional orientan de nuevo hacia lo dicho por el Calixtino y enlazan con Bayona y los pasos por la cordillera pirenaica.

Después de este examen, ¿qué se puede sacar en limpio sobre los informadores que tuviera Idrīsī para estos párrafos? Adelantemos aquí determinadas conclusiones que resultarán corroboradas por los datos ofrecidos más adelante. Empecemos por el último.

Las precisiones sobre Castilla hacen muy probable que el informador haya sido un castellano, buen conocedor con seguridad del Códice Calixtino si es que no había realizado incluso el recorrido de la peregrinación a Compostela según las normas de esta guía cristiana. Los datos sobre el Mediodía de Francia hacen probable un informador gascón, quizá de Bayona, por ser esta población uno de los puntos principales de referencia, y al que se refiere el mayor número de datos. Este gascón tenía acaso conocimientos rudimentarios sobre las rutas a Santiago, con las que enlaza sus informaciones, y, si sabía algo del Calixtino, lo recordaba en forma muy vaga. En estos informes sobre el *bilād Gaškūnya*, comarca limitada por el *ŷabal al-burtāt* (= los Pirineos; se trata, pues, de la vertiente septentrional de la cordillera), Idrīsī incluye la ciudad de *Ŷirunda* (= *Gerunda* = Gerona), situada, por error, junto con Barcelona, allende estos montes, como quedó explicado más arriba [1]. Idrīsī ampliaba, por tanto, con reflexiones personales, los datos de su informador gascón,

[1] No hay que acudir para la interpreteción, a un nombre de lugar francés (Saavedra, *Idrisi*, 27, p. 177), pues los mapas de Idrīsī sitúan Gerona en el lugar que le corresponde allende los Pirineos.

cuyo caudal de notas sobre las comarcas contiguas a su país parece muy inferior, ya que, según el autor musulmán, son: بربنصة (= la Provenza), قاورس (= Cahors), برغش (= Perigueux) y بيطو (= Poitou) [1].

A la vista de estos datos, resulta improbable que Idrīsī conociese directamente los itinerarios del Códice Calixtino. La solución razonable parece ser que lo aprovechara a través de un informador cristiano, probablemente el susodicho castellano.

Respecto a los itinerarios marítimos a Compostela, llaman la atención las reiteradas observaciones sobre la marea y la navegabilidad de las desembocaduras fluviales (las rías gallegas). Hay que tener bien presente que en Lisboa no le sería difícil a Idrīsī encontrar algún marino buen conocedor del litoral atlántico, portugués y gallego, hasta Ortigueira, poco más o menos: recordaremos las numerosas incursiones islámicas por mar que movieron a Diego Gelmírez a construir navíos para proteger la costa de Galicia, según narra la *Historia Compostellana*, y la edificación de atalayas por Alfonso III para guardar a Asturias contra estas algaras, como dice la *Primera Crónica General* [2]. La información sobre el golfo de Vizcaya resulta en Idrīsī muy deficiente, y parece basarse más bien en datos sueltos procedentes quizá de algún peregrino. Es curioso apuntar que en la narración de Osberno, que participó en la toma de Lisboa, la descripción de la costa hasta Asturias resulta también muy sumaria, mientras que luego es bastante detallada. Los días empleados por estos barcos ingleses desde el momento en que vieron los Pirineos hasta Santiago ascienden a unos 11 a 12, lo que se corresponde bastante bien con los trece días indicados por Idrīsī y el Calixtino. El itinerario terrestre de Coimbra a Santiago pudo ser suministrado a Idrīsī, según se detallará más adelante, por un musulmán de aquella zona limítrofe cristiano-islámica, mientras que la advertencia intercalada de que desde la desembo-

[1] Saavedra, *Idris., 18*, p. 241; Jaubert, *Idrīsī*, II, p. 237; M. Devic, *Bulletin de la Soc. Languedocienne de Géographie*, 1882.

[2] *Historia Compostellana*, III, 28, p. 526; *Prim. Crón. Gen.*, cap. 660, p. 379 *a*.

cadura del Duero a Zamora hay 60 millas debe de ser una interpretación del geógrafo musulmán, hecha a la vista de su mapa de la Península Ibérica, pues es distancia completamente equivocada y que sólo se puede explicar por deducción de los apuntes cartográficos. Por todo lo dicho se echa de ver cuán abigarrada y multiforme era la información de Idrīsī y cómo éste, a falta de mayor precisión, tenía que proceder a interpretar las incoherentes noticias de que disponía.

Pero, antes de continuar con el examen minucioso de sus indicaciones, consideremos el «Camino francés» en su desarrollo histórico. Amoldándose a las condiciones naturales, la administración romana inició, poco antes de la era cristiana, la construcción de sólidas vías artificiales en la Península Ibérica, formando en pocos lustros una buena red de comunicaciones [1]. Entre estas calzadas contaban también las tres que cruzaban el Pirineo, dos de las cuales figuran en los caminos medievales a Compostela. Pero el recorrido de estas calzadas antiguas era algo diferente. La pista romana iba desde el Puerto de Canfranc a Jaca, para alcanzar Zaragoza; seguía, orillas del Ebro, hasta enlazar en *Virovesca* (= Briviesca) con la vía que de Roncesvalles pasaba por Pamplona y Vitoria; continuaba por Burgos, León o Palencia, a Astorga; y se prolongaba luego por Lugo a *Bricantia* (= Betanzos), cerca de La Coruña, o, desviándose en Lugo a la izquierda, llegaba a *Iria* (= El Padrón) [2]. En siglos posteriores los romanos construyeron una calzada septentrional de menor importancia, pues sólo la Tabula Peutingeriana, redactada en el siglo IV, anota esta pista que, después de Pamplona, en *Alantune* (= Atondo), se desviaba a *Ossaron* (= Oyarzun), para seguir por el litoral cantábrico hasta llegar al faro de *Bricantia* [3]. Si bien estas vías antiguas formaban la base para las comunicaciones medievales en la Península Ibérica, circunstancias

[1] Miller, *Itineraria*, p. 143; E. Saavedra, *Obras públicas hechas por la antigüedad en España*, Disc. R. Acad. Hist. Madrid 1862.

[2] Miller, *Itineraria*, pp. 165-172.

[3] Miller, *Itineraria*, p. 172, siguiendo la Tabula Peutingeriana. De ésta lo copió el cosmógrafo anónimo de Ravenna (siglo VII), IV, 43, ed. J. Schnetz, Lipsiae 1940, p. 79.

peculiares de la época pudieron determinar multitud de cambios. Al iniciarse las peregrinaciones a Compostela antes del año 1000, las frecuentes algaras islámicas hicieron insegura la ruta meridional, y se impuso el empleo de la incómoda calzada secundaria al norte de la Cordillera cantábrica. Sólo al alejarse, por la marcha progresiva de la Reconquista, los límites de los dominios musulmanes, volvió a hacerse practicable la antigua vía principal para los pacíficos peregrinos. A esto se refiere la *Primera Crónica General*, capítulo 790 [1]: «En tiempo de aquel rey don Sancho Auarca [970-994], poblo el conde don Diago Porcer la çibdad de Burgos, et porque la poblo entre unos burguetes, que avie y pieça dellos, pusol nombre Burgos; et este conde torno el camino de Santiague por Naiara, et dend a Beruiesca et a Amaya et a Carrion, et dend como ua fasta la villa de Leon; ca ante daquello por Alaua et por Asturias yua el camino frances.» Pero no bastaba con esto. El gran tránsito que representaban las peregrinaciones recomendaba abreviar la ruta. De Jaca el camino medieval seguía el cauce del río Aragón hasta Sangüesa, para llegar a Puente la Reina, donde se juntaba, en vía directa, con la carretera de Pamplona [2]. Aquí se eleva el puente construído ex profeso, a raíz de estas exigencias medievales, por orden de la reina doña Mayor, esposa de Sancho el Mayor de Navarra [3]. El camino de construcción medieval continuaba hasta Logroño, donde volvía a enlazar con la pista romana en dirección a Nájera y Burgos. La antigua ruta principal procedente de Zaragoza quedaba relegada a una secundaria vía jacobea [4]. Desde las orillas del Ebro hasta Villafranca de Valcárcel el «Camino francés» seguía la calzada romana [5]; pero

1 *Prim. Crón. Gen.*, cap. 790, p. 473 *a*, 11-20.

2 Buen estudio desde un punto de vista geográfico, por J. Mª Lacarra, *Rutas de peregrinación: Los pasos del Pirineo y el camino de Santa Cristina a Puente la Reina*, en *Pirineos (Rev. de la estancia de Estudios pirenaicos)*, I [1945], nº 2, p. 5.

3 *Dicc. Geogr. Hist. de España*, Madrid 1802, II, pp. 263-4.

4 I. Escagüés Javierre, *Una vía jacobea en la provincia de Zaragoza*, en *Bol. R. Soc. Geogr., 82* [1946], p. 259.

5 A. Blázquez, *Vías romanas de Carrión a Astorga y de Madrid a Toledo*,

luego, en vez de dar la vuelta por Lugo, pasaba durante la Edad Media por los puertos del Monte Irago y del Monte Cebrero para dirigirse, casi en línea recta, a Santiago; vía medieval más apropiada para llegar al nuevo centro cultural que era el santuario gallego. El mismo cronista Pelayo de Oviedo registra que Alfonso VI hizo arreglar «omnes pontes qui sunt a Locronio usque ad Sanctum Jacobum» [1], o sea que la conservación y arreglo de este camino requerían en aquella época la atención de los monarcas. Pero estos caminos, mejor o peor pavimentados y cuidados, no eran los únicos, ya que en toda época los nativos del país conocían pistas y sendas que escapaban a la atención de los que redactaban itinerarios. Ahora bien, Idrīsī no se limitó a recoger las grandes rutas de su tiempo, porque su sumaria alusión a que la distancia desde Bayona a *al-Fārū* (= La Coruña) era de trece días, parece reminiscencia de aquella secundaria pista romana [2] que fué, antes del año 1000, el «Camino francés». Más aún: el paso pirenaico a Bayona, último de los cuatro indicados por el geógrafo musulmán, es probablemente uno de esos senderos regionales sólo conocidos de los indígenas, lo que hace todavía más probable que el informador gascón fuese nativo de Bayona o de sus alrededores; tanto más, cuanto que las canciones populares francesas de siglos posteriores, que registran buen número de vías jacobeas, desviaciones y caminos secundarios, no hablan de éste, señalado por el geógrafo de Palermo [3]. Las apreciaciones de Idrīsī, examinadas con el necesario cuidado, resultan, pues, de una amplitud y precisión inesperadas, pues ofrecen datos que las fuentes cristianas no conservaron, y registran, al lado de las vías cuidadas por los monarcas, modestos senderos regionales, indicados por los eventuales informadores, requeridos por el geógrafo o por sus ayudantes.

Para llegar a conclusiones firmes, hagamos ahora un análisis

Junta Superior de excavaciones y antigüedades, I de 1919-20, Madrid 1920. Cf. G. Menéndez Pidal, *Atlas Histórico Español*, Madrid 1941, 10.

1 B. Sánchez Alonso, *Crónica de Don Pelayo*, Madrid 1924, p. 84.

2 Cf. supra, p. 100, n. 3.

3 C. Daux, *Le Pèlerinage à Compostelle...*, Paris 1898, en particular el mapa de resumen.

crítico de los nombres de lugar y de sus distancias según los cuatro itinerarios apuntados por Idrīsī:

1° Coimbra-Santiago por mar;
2° Santiago-Bayona por mar,
3° Coimbra-Santiago por tierra, y
4° El «Camino francés».

Damos los topónimos en la forma árabe, más su posible transcripción, su correspondencia medieval y moderna y su identificación. Añadimos, cuando el caso lo requiere, notas filológicas, y comparamos las distancias de Idrīsī con las reales, explicando críticamente algunas discrepancias.

1° *De Coïmbra a Santiago por mar* [1].

Este itinerario ofrece muchas indicaciones sobre flujo y reflujo, navegabilidad de las desembocaduras fluviales, configuración de islas y demás pormenores costeros.

قلمرية, *Qul'mriya;* Osb., p. 57, *Colymbria; CP,* p. 73, *Coimbria*, forma más desarrollada; *PCG, Coymbria, Coynbria (= Coimbra):* en el río

مندیق, *Mundiq;* Osb., *Mundego.* Hay 12 millas (de hecho, 25 kms.) hasta

[1] Si no se dice otra cosa, seguimos el texto editado por Saavedra, *18* (1885), pp. 229 ss. Usaremos las siguientes abreviaturas: Sa = Saavedra, *Idrīsī;* J. = Jaubert, *Idrīsī;* Cid., ed. Menéndez Pidal; *HC* = *Historia Compostellana;* Cal. = *Códice Calixtino; PCG* = *Prim. Crón. Gen.; MM* = Miller, *Mapae; Periplus* = A. E. Nordenskiold, *Periplus*, Stockholm 1897, pp. 25-44, que edita las indicaciones de cuatro portulanos, uno de principios del siglo XIV, el catalán de 1375, Giroldis 1426 y Voltius 1593), de las cuales nos interesa sólo p. 41; Osb. = Osberno; *CA* = *Crón. Alfonso III,* ed. Z. García Villada; *CP* = *Crón. de Don Pelayo,* ed. B. Sánchez-Alonso; *HS* = *Historia Silense,* ed. F. Santos Coco. Empleamos con preferencia las fuentes que ofrecen garantía para la transmisión de las formas fonéticas de la época (como Osb.) y no formas semieruditas.

منت ميور، *Munt Mayūr;* Osb., *Mons Major (= Montemor-o-velho).* Hay 70 millas (de hecho, 110 kms.) hasta el río

بوغو، *Būgu* [1]; Osb., fluvius *Voga; Periplus: Boga (= Río Vouga).* Es el principio de la tierra de

برتقال، *Burtᵘqāl; CA., Portucale;* Osb., *Portugala; HS, CP, Portugalis; PCG, Portogal.* Del río Vouga hay 15 millas (de hecho, 60 kms.) [2] hasta el río

دويرة، *Dūyra;* Osb., fluvius *Doyra,* con coincidencia fonética completa, haciéndonos ver que el informador de Idrīsī sería oriundo de aquellos contornos. Compárense las formas eruditas de *HS, CA, Dorius; PCG, Duero,* forma castellana. Hay 60 millas hasta Zamora, سمورة، *Sammūra.* En realidad son de 300 a 350 kms.; y el error procede, al parecer, de una interpretación de Idrīsī a la vista de su mapa. Desde el Duero hay 60 millas (de hecho, 100 kms.) hasta

وادي مينو، *Wādī Minᵘ̄aw; CA, HC, Mineus; PCG, Minno.* En medio del río, a 6 millas del mar, está la isla con el castillo ابواقة، *Abawāqa,* que Sa. considera la isla *Boega,* confundida, al parecer, con las circunstancias de la llamada *Insúa,* en la misma desembocadura del Miño. Hay 60 millas (de hecho, 60 kms.) hasta

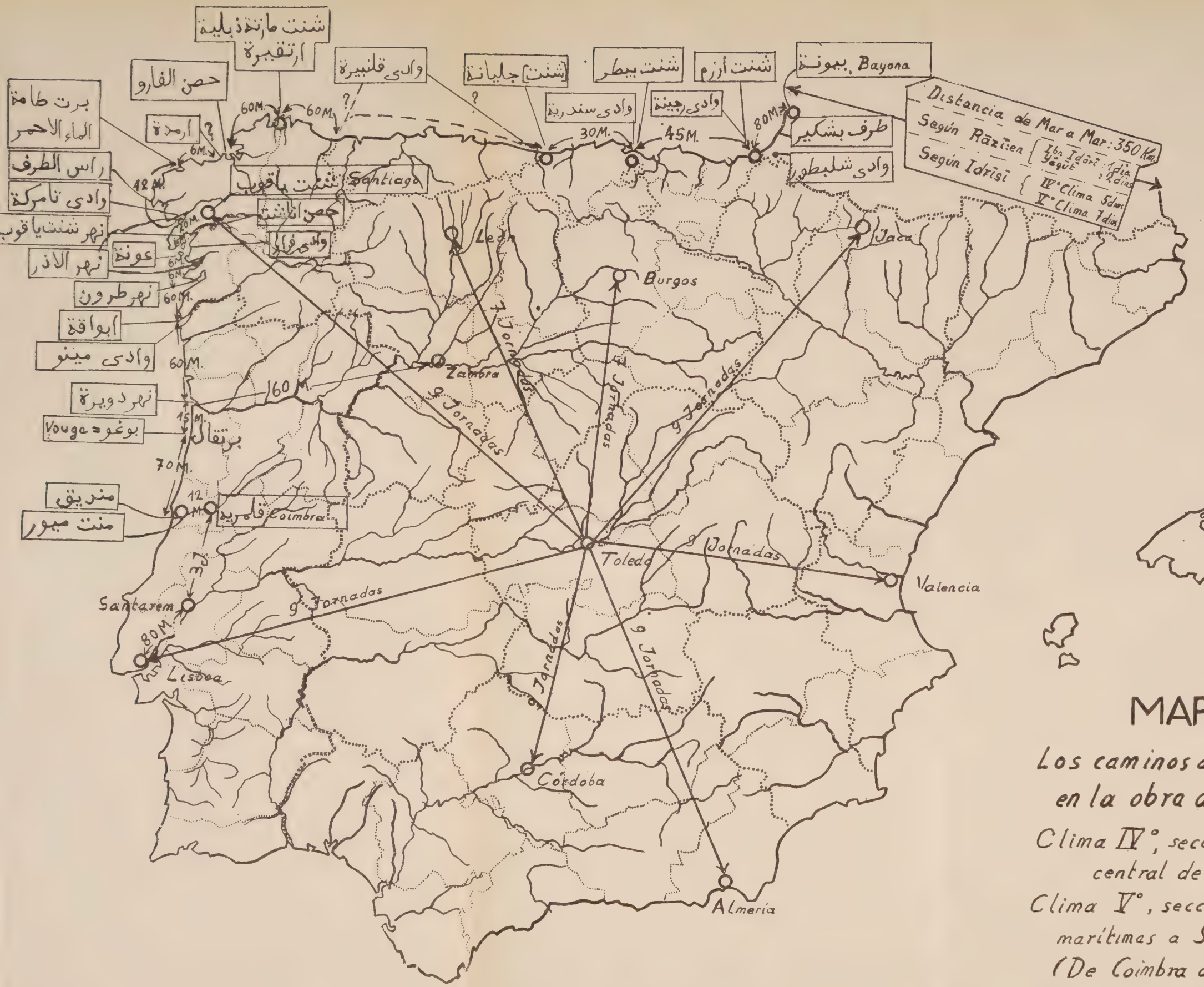
نهر طرون، *Nahr Ṭarūn.* En el mapa Cod. París se indica una población llamada طرون، *Ṭarūn,* tratándose de la aldea de *Tourón* (Madoz, XV, p. 121), cuyo nombre se aplicaba al río Oitavén [3]. En el mar hay unas islas anónimas, que serán las Cíes según Sa. Hay 6 millas (de hecho, 25 kms.) hasta

نهر الاذر، *Nahr alᵃḏᵃr; HC, Lercium, Lerceusi (= Río Lerez).*

[1] Se corrige بوضو en بوغو, error muy fácil en paleografía árabe.

[2] Nótese que la distancia desde Montemor a la desembocadura del Duero (70 + 15 = 85 millas), contando a 2 kms. la milla, da la suma bastante exacta de 170 kms. Por la condición geográfica de la desembocadura del Vouga es casi seguro que éste, en la época de Idrīsī, muriese en la mar algo más al norte. En ese caso, las indicaciones serían totalmente exactas.

[3] Sigo las identificaciones de Sa., ya que J., II, p. 228, al querer ver una indicación del Río de Castropol se equivoca visiblemente.



MAPA A

Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī.

Clima IV°, sección 1ª: Posición central de Toledo.

Clima V°, seccion 1ª: Rutas marítimas a Santiago.

(De Coimbra a Santiago, De Santiago a Bayona)

D. = Dias de viaje

M. = Millas

La transcripcion árabe ofrece metátesis, muy corriente en tales casos [1]. El mapa Cod. París indica una población llamada

عونة, *ʿUna, ʿAwna; HC.*, I, cap. 103, p. 197, ínsula *Aonios;* hoy isla de *Ons* que, según Sa., *27*, p. 169, n. 1, es *Aunios* de Plinio. De la desembocadura del Lerez hay 6 millas (de hecho, 20 kms.) hasta

وادي فرار, *Wādi Fʿarrār;* río *Ferraria* en 1581 [2], que es el Umia. Hay 6 millas (de hecho, 18 kms.) hasta

نهر شنت ياقوب, *Nabr Šant Yāqūb,* 'río de Santiago', que se llama también

نهر اناشت, *Nahr Unāšt;* J. var. انشت, *Unašt,* nombre de una fortaleza dado al río; *HC,* Castellum *Honesti.* Obsérvese la transcripción árabe, sin *h* inicial, demostrando ser nombre cogido de oídas. Es hoy Torres del *Oeste,* nombre probablemente formado con etimología popular. Desde la desembocadura del río Ulla hasta un gran puente de cinco arcos (puente Cesures), bajo el cual pasan los barcos sin abatir los palos y donde está situado el mencionado castillo, hay 20 millas (de hecho, 20 kms.).

De ahí a Santiago hay aproximadamente 6 millas (de hecho, 20 kms.).

Sigue la descripción de Compostela, cuyos pormenores, unidos a los que preceden, hacen suponer un informador que hubiese visitado los lugares y se los hubiese comunicado a Idrīsī.

Juzgando las distancias indicadas por el geógrafo musulmán según las normas antes dichas, se encuentran en detalle diferencias notables; pero la suma desde Miño hasta Santiago da 104 millas a las que corresponden 163 kms. reales. Estamos, pues, dentro de los límites de precisión apuntados más arriba.

Todos los datos nos orientan hacia un informador marino y,

[1] Cabe que la ذ, *ḏ,* sea error por ز, *z,* paleográficamente muy fácil. En ese caso la correspondencia sería perfecta.

[2] Se corrige مرار en فرار, confusión fácil en paleografía árabe, supuesta ya por Sa., *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* col. J. Liske, Madrid s. a.; y nombre registrado por Erich Lassota de Steblovo, p. 134.

probablemente, galaico-portugués, dados algunos pormenores fonéticos. Téngase también en cuenta que aquí la milla de Idrīsī corresponde a cerca de 2 kms.

2º *De Santiago a Bayona por mar.*

Las indicaciones de Idrīsī sobre este itinerario costero son muy distintas de las anteriores, pues si éstas, como se ha podido apreciar, son bastante uniformes en densidad y exactitud, ahora el autor parece reunir tres itinerarios distintos con características bastante diversas. El primero va de Santiago a Ortigueira; el segundo abarca la orilla cantábrica, y el último se refiere a los lugares inmediatos, antes de llegar a Bayona.

En el primer trayecto hay que partir de los siguientes puntos seguros según las indicaciones de Idrīsī: *Rās al-Ṭarf* = Cabo Finisterre, *al-Fārū* cerca de La Coruña y Ortigueira, con una suma total de 108 millas, que corresponderían a 216 kms. (de hecho, unos 232 kms., diferencia poco considerable que no rebasa un prudencial límite de inexactitud para un texto como el presente). Procedamos, pues, al análisis metódico de los datos suministrados por Idrīsī para este trayecto.

De Santiago a Bayona por mar se va por la ría

تامركة, *Tāmarḳa;* Osb., p. 42, portum *Tambre*, con la indicación de haber siete millas, de hecho 20 kms., hasta Santiago, inexactitud comparable a las seis millas de Idrīsī entre Puente Cesures y Compostela, como se dijo en el itinerario precedente; *HC, Tamar, Tamaris* [1] = Río *Tambre.*

راس الطرف, *Rās al-Ṭarf,* que es *Finisterrae* según MM, II, p. 107.

الماء الاحمر, *al-Mā' al-aḥmar* (Sa.); وادي الاحمر, *wādi al-aḥmar* (J), 'agua o río rojo', que podría corresponder al *auri-*

[1] Sa., 27 (1889), p. 170, n. 1, por la ك final del nombre árabe, cree en la interferencia de nombres como *HC, Pistomarcos,* etc.

cio, 'el dorado', de *Periplus* (portulano del s. XIV), siendo quizá el color «tertium comparativum» para el nombre árabe y el dado por los portulanos. En las cercanías de este río está

برت طامة, *Burt Ṭāma*, que podía coincidir con Puente del Puerto o Puente Ceso, siendo la distancia desde Santiago de 42 millas. Sigue

أرمدة, *¿Armada?* [1], a seis millas. Luego

حصن الفارو, *Ḥiṣn al-Farū* [2]; Osb., *ad turrem Faris; CA, Farum Brecantium; HS, Farus Brecantina; HC, Farum*, Castellum *Pharum*, Castrum de *Farum;* PCG, cap. 9. «La torre del *Faro*... que es cabo la Crunna» = Torre de Hércules, cerca de La Coruña. De ahí se llega a la ría

ارتقيرة, *Urtaqayra;* Osb., p. 41, *Ortigiam; Periplus* (siglo XIV) italiano: *Ortigera;* catalán: *Ortiger;* y a su orilla se eleva el castillo llamado

شنت مارتة ذبلية, *Šant Mārta da Balaya* [3], que es *Santa Marta de Baleo*, que toma del río Baleo la segunda parte del nombre (Madoz, X, p. 17); *Periplus* (s. XIV), *Santa Matra;* forma con metátesis; hoy es *Santa Marta de Ortigueira*, hasta donde hay que recorrer 60 millas.

Como se indicó más arriba, las distancias coinciden aproximadamente; así que no parece temerario suponer que un mismo informador facilitó los datos del itinerario desde Coimbra a Santiago y luego de su continuación hasta Ortigueira.

Para el segundo trayecto de este itinerario hay que tener en cuenta la tempestuosidad del Golfo de Vizcaya, y que por la fuerza del viento las travesías eran bastante rápidas. Recordemos que Osberno, con los barcos ingleses y flamencos, sólo tardó tres días desde los Pirineos hasta la altura de Oviedo, o

[1] Por las distancias, la identificación de Sa., *27*, p. 170, n. 5, es improbable, a no ser que se suponga una inversión de orden, bastante rara en Idrīsī.

[2] Las lecturas de الغارو por الفارو sólo se deben a imprecisión de amanuense; MM, II, p. 107.

[3] Sa., *18*, p. 234, da منتصريه ذ بلية; pero, p. 229, ofrece شنت مارّية ذ بلية, que corrige y comenta en Sa., *27*, p. 170, n. 6.

sea que en este tiempo recorrió de 350 a 400 kms. Indicaciones sumarias sobre este litoral son bastante frecuentes (así, en la *Historia Compostellana*, al hablar de la defensa costera desde Coimbra a los Pirineos).

Lo más saliente del texto geográfico idrīsí es la mención conjunta de un río y un lugar que se sitúa en la orilla fluvial por su santo patrón, con la particularidad de que se repiten, por lo común, los nombres ya citados por Idrīsī en la introducción a la 1ª sección del V° clima. Al denominar los lugares por sus correspondientes santos, la identificación resulta harto difícil, con sólo pensar en la frecuencia de topónimos como *San Salvador*, *San Pedro* y otros muy corrientes; de suerte que hay que recurrir a otras circunstancias para intentar establecer las correspondencias con los poblados modernos. En cada caso indicaremos el grado de seguridad que ofrecen las conclusiones.

Aún se plantea otra dificultad, y es que en esta parte del itinerario las distancias señaladas por Idrīsī son desmesuradamente reducidas, mientras que en el tercero y último trayecto, antes de llegar a Bayona, y aceptando por buenas en esta parte las identificaciones de Saavedra, que resultan bien razonadas y bastante acertadas, ocurre todo lo contrario, siendo aquí la densidad de nombres de lugar muy superior, como se verá en el análisis que sigue. Recordemos ahora que el informador de Idrīsī sería gascón y, probablemente, de las cercanías de Bayona. Ello explicaría la densidad de topónimos en torno a esta ciudad francesa, en visible contraste con los escasos nombres del litoral cantábrico.

Como el texto no suministra datos suficientes que resuelvan las dificultades que se ofrecen para una interpretación razonada y ajustada a la realidad, acudamos a los mapas de Idrīsī.

En éstos los nombres de las poblaciones van indicados, como ya se dijo, por sus correspondientes santos patrones, pero, a veces, se suprime en la transcripción árabe la palabra شنت, *Šant*, antepuesta al nombre: p. e., en lugar de شنت جليانة, *Šant Ŷilyāna* = Santillana, se lee simplemente جليانة, *Ŷilyāna*. Además, todas estas poblaciones se emplazan a orillas de un río, detalle

también ya anotado, y se reparten, con distancias bastante similares entre sí, a lo largo del litoral que aquí nos ocupa. ¿Cómo explicar todo esto? Para llegar a una interpretación que se ajuste a la realidad, hay que tener en cuenta que los datos compilados por Idrīsī procedían de diferentes individuos. Las desembocaduras de los ríos llamarían la atención de un navegante, y como éste fué, al parecer, uno de los informadores de Idrīsī, no es de extrañar que en texto y mapas estas vías fluviales queden bien destacadas. El marino, además, nombraría sólo unos cuantos lugares a lo largo del litoral, mientras que, por el contrario, el gascón, oriundo de los alrededores de Bayona, citó gran abundancia de poblaciones de su patria chica. Idrīsī o sus colaboradores, al disponer de pocos topónimos para la gran extensión de la costa y, por otra parte, de gran número de nombres de lugar en una región vecina muy reducida, interpolaron las informaciones del susodicho navegante y del mencionado gascón, repartiendo al azar parte de las poblaciones nombradas por este último a lo largo de todo el litoral, y situándolas, además, a orillas de los ríos observados por el primero. La notoria desigualdad de datos de que disponía Idrīsī, la imagen del mundo por él preconcebida y su obstinado deseo de ajustar, en lo posible, todos los informes obtenidos a la representación gráfica son las principales causas de los muchos defectos y errores de su obra.

He aquí el análisis metódico del segundo y tercer trayecto de este itinerario idrīsí.

De Ortigueira hay 60 millas hasta

وادي قلمبيرة, *Wādī Qulumbayra*, que por la distancia podría referirse al río Eo con Ribadeo a la orilla, nombrado también por Osb., p. 44, *Ripam Ovies*, de lo que se infiere su importancia para la navegación costera. A las 60 millas corresponderían, aproximadamente, 100 kms. Pero el texto continúa diciendo que en las cercanías de este río está

جليانة, *Ŷilyāna;* Sa. y mapas, شنت جليانة, *Šant Ŷilyāna* (J); *HC*, p. 197, *S. Julianae = Santillana* del Mar, que es el *Sancta Juliana* mencionado en documentos (fines del siglo XI

y principios del XII) del cartulario de la antigua abadía [1]. Esta aclaración de Idrīsī induce a buscar la interpretación del nombre fluvial en las cercanías de este cenobio, pudiendo tratarse, según Sa., *27*, p. 170, n. 7, del río Saja, que procede además de la sierra *Palombera*. Las 60 millas de Ortigueira corresponderían en este caso de hecho a unos 400 kms. De Santillana hay 30 millas (de hecho, 80 kms.) hasta

وادي سندرية, *Wādī Šˀndariya*, y una iglesia شنت بيطر, *Šant Bīṭar*. Es muy probable que se trate del río Agüera, que toca a Barcena *Sinadre* o *Valdesinadre* (Sa., *27*, p. 171, n. 1); pero la iglesia de *San Pedro* mencionada por Idrīsī resulta inidentificable. Hay 45 millas (de hecho, 140 kms.) hasta

وادي رجينة, *Wādī Raǧīna* y la iglesia de شنت اردم, *Šant Ardam*, شنت اذرم, *Šant Aḏram* (mapa ms. París) con metátesis y quizá ḏ (ذ) pueda corregirse en z (ز), confusión muy fácil en paleografía árabe. Con esto se llegaría a una forma شنت ارزم, *Šant Arazm*, lo que correspondería perfectamente a la transcripción del antiguo santuario de *San Erasmo*, hoy de San Telmo, identificándose probablemente río e iglesia con el Bidasoa [2].

Aquí termina el segundo trayecto de este itinerario, con un total de 135 millas, correspondientes en teoría a unos 270 kms., que de hecho son 620 kms.

El tercer trayecto que llega de este punto hasta Bayona tiene en realidad 35 kms.; pero Idrīsī le asigna 80 millas, o sea aproximadamente 160 kms. Continúa diciendo: Del último lugar hay 50 millas hasta

وادي شلبطور ذولبيذة, *Wādī Šalbaṭūr dulbīḏa*, probablemente el monasterio de *San Salvador de Urdax*, a orillas del río *Orobide*, afluente del Nivelle (Sa.). A unas 30 millas hállase

[1] *Libro de la Regla o cartulario de la antigua abadía de Santillana de Mar*, ed. E. Josué, Madrid 1912, docs. XII, XXIV, LXXIII.

[2] Así Sa., *27*, (1889), p. 171, n. 2. La identificación propuesta por J., II, p. 231, aceptada por MM, II, p. 107, y por R. Menéndez Pidal en los mapas que acompañan a *La España del Cid*, Madrid 1929, es *Santander* < *San Emerito*, que fonéticamente tampoco ofrece dificultades, pero que, por su emplazamiento geográfico, en nada corresponde a lo dicho por Idrīsī.

طرف بشكير, *Ṭarf Baškayr* = 'Cabo Pesquer', que es el Port-aux Pêcheurs, al abrigo de la punta de Biarritz (Sa.), y al lado mismo la ciudad

بيونة, *Bayūna* = Bayona.

Al establecer la suma total de distancias desde Ortigueira a Bayona se llega a 215 millas, que deberían corresponder a lo sumo a 430 kms., siendo así que en la realidad hay más de 650 kms., o sea que se pone de manifiesto una información muy deficiente.

La otra indicación de Idrīsī, al decir que desde Santiago se necesitaban en total trece días de viaje, corresponde con las jornadas indicadas por el Calixtino, y está corroborada también por la cifra de once a doce días de viaje que da Osberno [1] para recorrer este itinerario, que en total tiene de 800 a 900 kms.

Al decir que la Cordillera Cantábrica tenía 9 jornadas, a 30 millas cada una, obtenemos 270 millas, que corresponderían a unos 540 kms., y esta apreciación es asombrosamente exacta. Como ya quedó apuntado, puede referirse al camino septentrional de la Cordillera Cantábrica. Para este itinerario costero de Santiago a Bayona se puede conjeturar, con bastantes probabilidades, que Idrīsī mezcló informes de navegantes con datos facilitados por peregrinos cristianos, más los pormenores relativos a Bayona del gascón oriundo de aquella región.

3° *De Coimbra a Santiago por tierra.*

El mero hecho de que las distancias se indiquen en jornadas y ya no por millas, indica que es otra persona la que facilitó estos pormenores a Idrīsī.

Se sale de Coimbra para llegar a

قرية آبة, 'pueblo *Āba*', hoy *Avo*, sobre el río Alva, afluente

[1] Se infiere del texto al contar los días desde Asunción a Pentecostés por él anunciados.

del Mondego. y hay una jornada (de hecho, 45 kms.). De este pueblo a

قرية وطيرة، 'pueblo *Waṭīra*' – *Outeiro* = *San Miguel do Outeiro*, cerca de Viseu, hay otra vez un día de viaje (de hecho, 45 kms.).

Sigue otra jornada hasta la frontera de Portugal, y un día a través de esta tierra, hasta llegar a

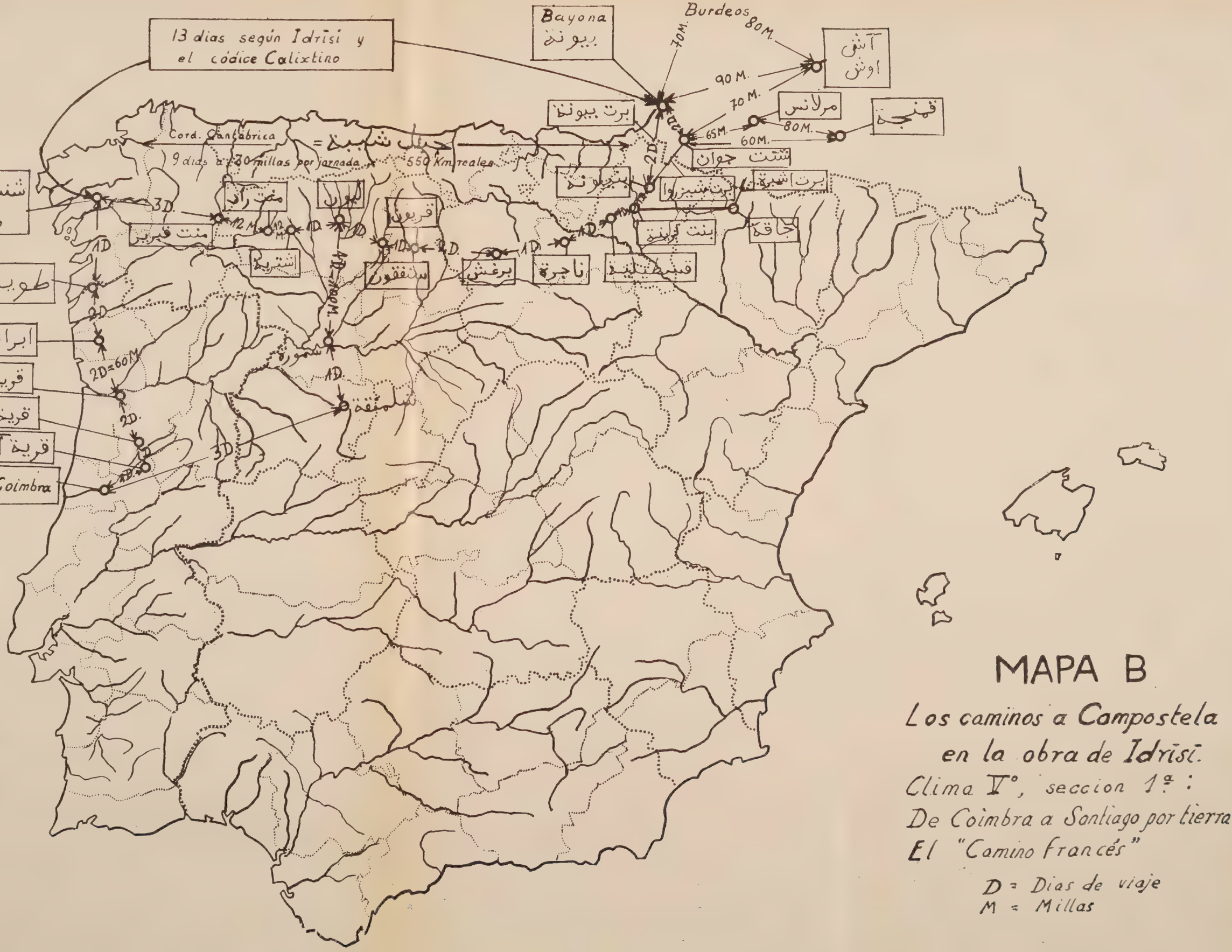
قرية بونة قار، 'pueblo *Būna Qār*', nombre híbrido que corresponde, probablemente, a *Villaboa de Quires*, a 4 kms. de la confluencia del Duero y el Tamega. Dice Idrīsī que la población está cerca del Duero, río que se cruza en barca. Las dos jornadas corresponden a unos 90 kms. reales.

Del último pueblo hay dos jornadas (de hecho, 80 kms.) hasta

ابراقة *Abrāqa; CA, Bracara;* texto mozárabe, براقرة [1]; *PCG, Bragana*, hoy *Braga*. Idrīsī mezcló aquí este itinerario de su época con conocimientos de origen clásico. En los *Kitāb al-zīŷ* (tablas de longitudes y latitudes confeccionadas a base de los conocimientos tolomaicos musulmanes) hallaría Idrīsī que la desembocadura del Miño y la ciudad de *Bracara* estaban en el mismo paralelo, y, seducido por la similitud gráfica de ابراقة = *Braga* y ابواقة = isla *Boega*, quiso interpretar y corregir las indicaciones contemporáneas con datos de procedencia erudita [2]. Para darse cuenta de las vacilaciones de Idrīsī baste citar esta indicación suya: «Desde dicha aldea al río Miño en el castillo de ابراقة hay sesenta millas, equivalentes a dos jornadas...», pues aquí el itinerario por días de viaje se interrumpe bruscamente para indicar la distancia en millas, si bien seguidamente intenta ajustarlas a las jornadas usadas en todo este trayecto. La forma del topónimo en Idrīsī muestra ser recogida de viva voz y conserva rasgos muy reveladores. Obsérvese, primero, la vocal protética en transcripción árabe ante consonantes agrupadas romances en principio de palabra (como, v. gr., *afraga = Fraga*,

[1] J. Simonet, *Historia de los Mozárabes*, p. 810.

[2] Ya lo apuntó Sa., *27* (1889), p. 173, n. 4.



MAPA B

Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī.

Clima V°, seccion 1ª:

De Coimbra a Santiago por tierra

El "Camino francés"

D = Dias de viaje
M = Millas

Afranŷa = Francia, quizá *Igranāṭa* = Granada y aquí, *Abrāqa* = Braga). Pero, además, comparada con las demás formas medievales conservadas del mismo lugar, el final de la palabra tiene ya el aspecto moderno, mientras que las otras muestran todavía influencia erudita. En consecuencia, esta forma toponímica de Idrīsī hace muy probable que fuera recogida de oído por un individuo de lengua árabe.

De Braga hay dos jornadas (de hecho, 78 kms.) hasta طوية, *Ṭuya* (el texto mozárabe da طوذة, *Ṭuḏa* [1], forma erudita, siendo la de Idrīsī recogida de viva voz y la más cercana a la moderna); Osb., 43, *Tud; HC, HS, Tude; PCG, Thuy, Tuy.*

Se señala una jornada de Tuy a Santiago, cuando de hecho hay 107 kms.; visible error.

Los dos topónimos ابراقة (= Braga) y طوية (= Tuy) demuestran, con los demás, que el informador de Idrīsī recogió estas formas del habla de su época. El informador sería nativo de aquella comarca fronteriza cristianoislámica y conocía muy bien el itinerario hasta Tuy; pero como no acierta en la última distancia de ésta hasta Santiago, es casi seguro que no visitó personalmente el santuario gallego. ¿Cabría suponer que este arabófono fuera musulmán? Precisamente el final incorrecto de este itinerario contrasta muy visiblemente con los datos pormenorizados y precisos de la vía marítima de Coimbra a Santiago. Estos, así como la descripción detallada de la Basílica, hacen más probable la visita del navegante galaicoportugués a la sede metropolitana gallega.

4° *El 'Camino francés'.*

Como quedó expuesto más arriba, Idrīsī inicia el relato del 'Camino francés' en León, yendo, primero, a Occidente hasta llegar a Santiago, para dirigirse, luego, a Oriente hasta alcanzar Francia. Para poder seguir este itinerario en forma ininterrumpida alteramos el orden del texto y empezaremos el estudio por

[1] J. Simonet, *Historia de los Mozárabes*, p. 810.

Santiago para recorrer luego la ruta de los peregrinos hasta los Pirineos, citar en su lugar los pasos de esta cordillera y proseguir por último el camino en sus primeras etapas por el mediodía de Francia [1].

Saliendo de Santiago y pasando por muchos pueblos y tierras cultivadas, se llega en tres días a los montes

منت فبريير, *Munt Fabrayr;* Cal., *mons Februarii; HC*, página 71, *Monte Zebruario,* con cambio de la inicial ya en el siglo XII; hoy *Monte Cebrero.* Según el Calixtino también se tardan tres días para hacer este recorrido. De hecho son unos 120 kms. Desde ahí hay 12 millas hasta los montes

منت راد, *Munt Rād;* Cal., Portus *Montis Yracis.* La forma árabe hace pensar en una deformación debida a la interferencia del nombre *Pons Ferratus* = Ponferrada. Hay otras 12 millas hasta la ciudad de

استرقة. *Asturqa* [2] o استرية, *Asturya;* Cal., *Ostorga; CA, CP, HS, Astorica* = Astorga. Estas dos veces 12 millas, con la indicación de los dos pasos por montaña, no dan más que los obstáculos más salientes del trayecto, con la particularidad de proceder de una información vacilante, pues estas 24 millas corresponden a algo más de dos días de viaje en el Calixtino y de hecho a cerca de 110 kms. A una jornada de Astorga, de hecho a 47 kms., está

ليون, *Luyūn;* Cal., *CA, HS, CP: Legio;* Cid, *Leon.* A otra jornada, también lo dice el Calixtino, de hecho, a 52 kms., está

سنفقون, *Sanfaqūn;* Cal., *Sanctum Facundum;* Cid., *San Fagunt; PCG*, cap. 871, *Sant Fagund* = Sahagún. La forma de Idrīsī se parece a la del Cantar del Cid, con la particularidad de no registrar ya la consonante final [3]. A un día de viaje, de hecho a 36 kms., está

[1] Este método exige que se consideren los datos del texto árabe en el siguiente orden: Sa., *18* (1885), pp. 237, 236, 237, 235 y 240 ss.

[2] El final de la var. استربه, con oscilantes puntos diacríticos en la penúltima letra, se confunde muy fácilmente con ه en paleografía árabe.

[3] R. Menéndez Pidal, *Orígenes del Español,* Madrid 1929, p. 227.

قريون, *Qaryūn;* Cal., *Karrionus;* Cid., *Carrion.* A dos jornadas, de hecho a 80 kms., está

برغش, *Burg^{u}s;* Cal., *Burgas* = Burgos. Según el Calixtino se va de Burgos a León en dos días, mientras que para el informador de Idrīsī, muy experto en este trayecto, se requieren tres jornadas, que van mejor con la distancia de casi 120 kms. Como ya se dijo, desde Burgos a Pamplona coinciden las indicaciones de Idrīsī y las del Calixtino.

A un día de Burgos, o sea a 79 kms., está

ناجرة, *Nāĵira;* Cal., *Nagera; CP, Nagara; HS, Nagara, Nazara; PCG, Naiara* = Nájera. A otra jornada, o sea a 74 kilómetros, está

قسطيلية, *Qasṭīlya*, forma también indicada en los mapas idrīsíes; *HC,* Cal., *Stella* = Estella. — Este nombre medieval registrado por Idrīsī merece un detenido examen. La forma latina resultaba de difícil pronunciación para la gente de lengua árabe, y la correspondencia de sonidos inducía a la asimilación con derivados de *Castellu,* de donde procedería la inicial. Más interés aún ofrece la inconfundible diptongación de la *ĕ* bajo la influencia de l siguiente, anotada en el final de la transcripción árabe. Es tanto más sorprendente, cuanto que el nombre de Castilla (قسطالة = *Castella)* dado por Idrīsī no acredita este desarrollo fonético, particularmente pujante durante los siglos XI y XII en Castilla septentrional y en Burgos. El nombre de Estella registrado por Idrīsī patentiza de manera inconfundible que el informador de este itinerario era castellano [1].

Entre Nájera y Estella se sitúan dos lugares mencionados por Idrīsī en la introducción, pero no en este itinerario. Se trata de:

لكروي, *Lukruwī* [2]; *HC,* II, 6: *Gronium; CP,* p. 84, *Locronius* = Logroño; y de

[1] R. Menéndez Pidal, *Orígenes,* pp. 168 ss. — El nombre قسطالة = 'Castilla', sin diptongo, forma parte de los topónimos de características más arcaicas, probablemente usados por los mozárabes, como quedó apuntado supra, pp. 85-86. — La *PCG* da *Castiella.*

[2] Quizá pueda corregirse en لكروني, *Lukrūnī*.

سولي, *Sūlī*, cuya identificación consideró Saavedra muy difícil. Téngase en cuenta que muchos nombres de santos no van precedidos en el texto o en los mapas árabes de شنت, *Šant*, como ya se dijo. Si se restituye سولي [شنت], *[Šant] Sūlī*, se nos ofrece la correspondencia con *San Zoil* casi perfecta, con una metátesis muy explicable. En principio, podría pensarse en Carrión, donde había una iglesia de *San Zoyl*, según la *Primera Crónica General*, cap. 746: «et sant Zoyl dizen por sant Soles...»; pero el contexto y demás poblaciones de la comarca [1] nos orientan hacia Navarra o la vertiente meridional del Pirineo. Y, efectivamente, a medio camino entre Logroño y Estella, hállase el pueblo de *Sansol*, con iglesia que guarda las reliquias de *San Zoil*, toponímico registrado en 1366 [2]. Se puede, pues, tener por casi seguro que el سولي de Idrīsī se refiere a esta población, sin contar, además, la historia del lugar que, por su relación con un mártir cristiano de Córdoba, despertaría mayor interés en el ambiente de efervescencia cristiana de principios del siglo XII.

Continuando con el itinerario del 'Camino francés', se va de Estella en un día (de hecho, 20 kms.) hasta

بنت لرينة, *Bunt Larayna;* Cal., *Pontem Regine; HC*, II, 4: *Pontem Reginae* = Puente la Reina. De ahí hay un día (de hecho 43 kms.) hasta

بنبلونة, *Banbilūna;* Cal., *HC, Pampilonia; Cart. S. Millán de la Cogolla*, ed. L. Serrano, Madrid 1930, p. 305: *Pampilona* = Pamplona.

Pasando por el cuarto puerto, en dos jornadas, o sea 105 kilómetros, se alcanza Bayona, como ya dijo Idrīsī al hablar de los pasos pirenaicos.

برت شيزروا, *Burt Šīzarū;* Cal., *Portu Cisere,* es el paso por Roncesvalles, y tiene 35 millas a través de las montañas, al decir de Idrīsī, indicación nada descaminada.

1 Sa., *18* (1885), p. 229.

2 Madoz, XIII, p. 748; *Dicc. Geogr. Hist. de España,* Madrid 1802, Sección 1ª, vol. II, p. 351.

Allende los Pirineos hállase

شنت جوان, *Šant Ŷuwān* = Saint-Jean-Pied-de-Port, a dos días de Bayona, o sea a 54 kms. A 60 millas (de hecho, 160 kilómetros) está

قمنجة, *Qumanŷa* = St. Bertrand-de-Cominges [1]. A 65 millas (de hecho, unos 120 kms.) está

مرلانس, *Murlāns* = Morlaas. A 70 millas (de hecho, unos 200 kms.) está

اوش, *Awš*, o آش, *Āš* = Auch. De Bayona a esta misma población hay 90 millas (de hecho, unos 200 kms.), y a Burdeos 70 millas (de hecho, unos 175 kms.). Luego continúan indicaciones de esta índole para enlazar con otras ciudades de Francia.

Si se examinan los datos de Idrīsī sobre el 'Camino francés' a Compostela, observamos una bastante buena correspondencia con el Calixtino, pero con variantes en la parte castellana, resultando probable, por la exactitud de las indicaciones, que el informador de Idrīsī haya sido oriundo de esta comarca. Parece evidente que, a través de este individuo, Idrīsī obtuvo noticias de la guía del peregrino a Santiago, aunque en forma indirecta. Los datos sobre la parte occidental del sur de Francia nos orientan de nuevo hacia el ya mencionado gascón de los alrededores de Bayona.

Una vez examinadas las formas gráficas de los nombres de lugar, se aprecia con toda claridad que éstos no proceden de escritos, sino de viva voz. Es, pues, forzoso suponer que Idrīsī supo recogerlos de personas más o menos competentes, y con esto llegamos a las siguientes conclusiones que corroboran lo dicho con anterioridad.

Probablemente en Lisboa un navegante galaicoportugués le facilitó las indicaciones precisas del litoral atlántico hasta Ortigueira, y quizá le diera las pocas notas inciertas sobre la costa hasta Bayona. Un nativo musulmán de esa zona fronteriza aportaría el itinerario a Santiago por tierra.

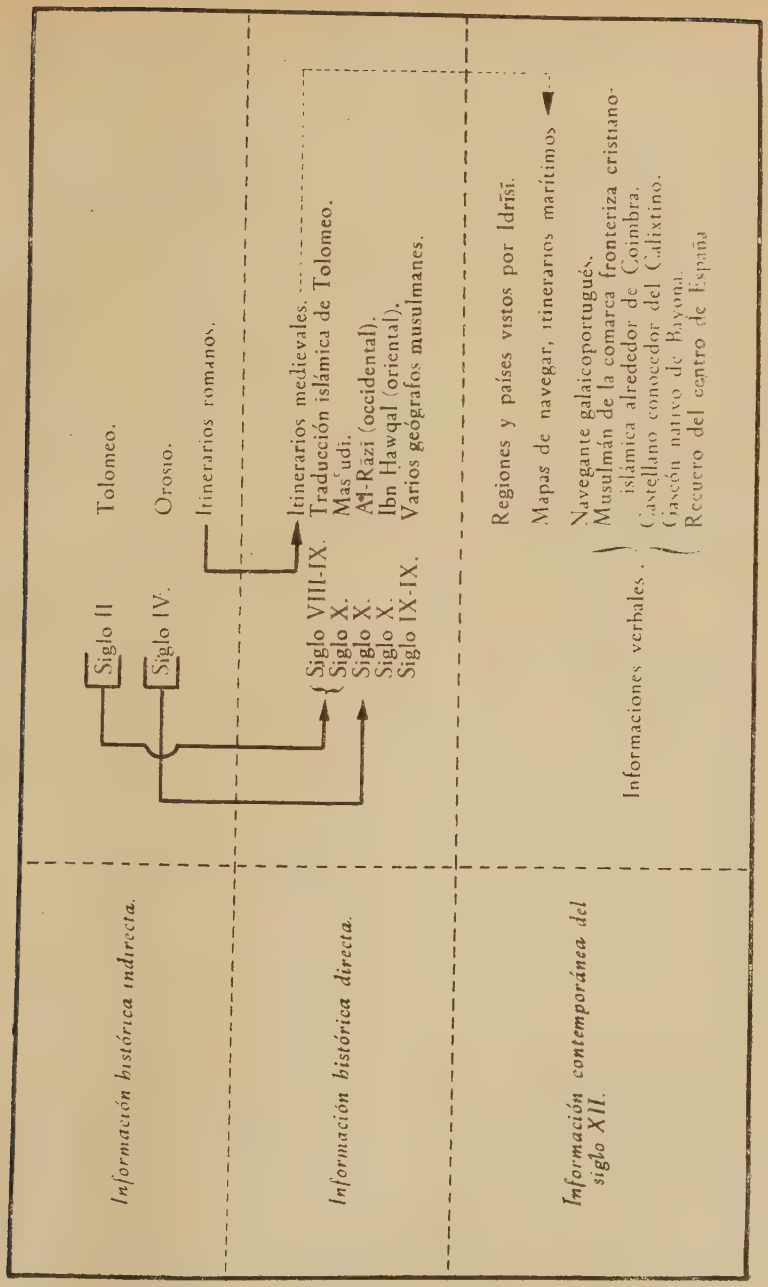
[1] Recuérdese que de la población francesa de Comminges se deriva el apellido cerretano y barcelonés *Comanges*.

En Lisboa, pero con más probabilidad en Córdoba o sus alrededores, un castellano le informaría de la situación política del norte de la Península, y, conociendo, al parecer, el texto del Calixtino, le daría a Idrīsī lo que de esta guía de peregrinos conservaba en la memoria sobre el 'Camino francés'. Un gascón de los alrededores de Bayona, muy probablemente, le habló sobre la vertiente septentrional del Pirineo y el enlace con las vías jacobeas de España. Este pudo facilitar sus datos al visitar Idrīsī la Península Ibérica, pero cabe también que, al llegar en un viaje a Palermo, fuera requerido por los funcionarios de Roger II para informar.

Poco claro queda el pasaje sobre el litoral atlántico septentrional, pero los numerosos topónimos formados por nombres de santos hacen probable que los facilitara un peregrino. ¿Fué el castellano, fué un gascón, o trátase de otro informador como el navegante arriba mencionado? No hace falta insistir en el gran número de errores contenidos en el texto, debidos a teorías equivocadas, información deficiente u otros motivos; pero es asombroso, no obstante, que, en plena época de las Cruzadas, este geógrafo musulmán registre en la corte normanda de Palermo con tales pormenores una de las más importantes vías de peregrinación cristiana.

IV — ENSAYO DE «ESTRATIGRAFÍA» DE LOS CONOCIMIENTOS IDRĪSÍES

Todo «ensayo de estratigrafía» aplicado a un texto antiguo está obligado a plantear, ante todo, la cuestión del método. Este problema presenta una doble faz, pues lo primero es dilucidar los procedimientos empleados por el autor (en nuestro caso por Idrīsī), cosa que hemos intentado en las páginas precedentes. A la vista de estas normas, la crítica moderna intentará luego establecer el método de análisis más adecuado posible.


Información histórica indirecta.
Siglo II
Tolomeo.
Siglo IV.
Orosio.
Itinerarios romanos.
Información histórica directa.
Itinerarios medievales.
Siglo VIII-IX. Traducción islámica de Tolomeo.
Siglo X. Mas'udi.
Siglo X. Al-Rāzī (occidental).
Siglo X. Ibn Hawqal (oriental).
Siglo IX-IX. Varios geógrafos musulmanes.
Información contemporánea del siglo XII.
Regiones y países vistos por Idrīsī.
Mapas de navegar, itinerarios marítimos
Informaciones verbales.
Navegante galaicoportugués.
Musulmán de la comarca fronteriza cristiano-islámica alrededor de Coimbra.
Castellano conocedor del Calixtino.
Gascón nativo de Bayona.
Recuero del centro de España

Un estudio «estratigráfico» general de las fuentes que concurrieron a la formación de la geografía de Idrīsī no puede limitarse a los datos de una región, sino que habrá de recurrir a todo el caudal de noticias conservadas en sus mapas y escritos. Los datos críticamente depurados de una comarca permitirán, no obstante, poner en claro los procedimientos metodológicos, y podrán servir como botón de muestra para el enfoque de ulteriores estudios sobre las demás regiones descritas por el Šarīf, cuya suma llevaría a la susodicha «estratigrafía general».

Intentaremos ofrecer en forma de resumen, con la forzosa limitación impuesta a este estudio, un ensayo de ordenación cronológica de los conocimientos geográficos de Idrīsī, ilustrados en sus aportaciones sobre la Península Ibérica. En la obra del Šarīf hay que separar fundamentalmente, y con toda la exactitud y precisión posibles, la información *coetánea* de la información *histórica*, o sea la que pudo obtener de fuentes anteriores a su época. Esta información histórica se divide, a su vez, en fuentes *directas* e *indirectas*, de las cuales estas últimas son generalmente anteriores a las primeras.

Al establecer el orden cronológico de estas fuentes, empezaremos por considerar las más antiguas, que son las *informaciones históricas indirectas*. Aquí es preciso citar, ante todo, los conocimientos de Tolomeo, que atañen principalmente a la forma general cartográfica. Idrīsī, empero, no empleó la obra geográfica del alejandrino en su versión original griega, sino en la refundición islámica, al parecer de segunda mano, si se valió de la versión de Ŷayḥānī, o incluso de tercera mano, si tuvo por fuente inmediata las obras de Masʿūdī. Tampoco consultó Idrīsī directamente el texto latino de Orosio. Las noticias geográficas de este autor cristianolatino — v. gr., la forma triangular de la Península Ibérica y otros detalles —, pudo obtenerlas a través de traducciones y adaptaciones árabes, debidas a autores musulmanes occidentales, como al-Rāzī. Parecen haber llegado a Idrīsī, también por información histórica indirecta, algunas referencias de los antiguos itinerarios romanos. Decidir si fué a través de listas de rutas latinas, romances u otras, es problema insoluble, no teniendo a la vista más que los datos de la Península Ibérica.

Sólo una investigación más amplia, que abarque, quizá, toda la obra idrīsí, podrá aclarar definitivamente esta cuestión [1].

Las *fuentes históricas directas* usadas por el geógrafo de Palermo, para completar su descripción de la Península Ibérica, no son muchas. Citaremos al historiador occidental al-Rāzī y a Ibn Ḥawqal, viajero de Oriente, ambos del siglo X. Si se extiende la investigación a otras regiones, habrá que tener presentes como textos informativos directos a los diez autores musulmanes mencionados por Idrīsī, en la introducción a su obra, como autoridades en materia geográfica.

El empleo de autores como Ibn Jurrādādbih y al-Ŷayḥānī, del siglo IX; de los ya nombrados del siglo X; de otros del siglo XI, amén de los datos contemporáneos recogidos personalmente por el Šarīf o por los funcionarios de la corte de Palermo, dan al conjunto de la obra idrīsí un carácter anacrónico.

Queda por justipreciar, finalmente, la *información coetánea*, que era la única que hubiera deseado el rey Roger II al encomendar la descripción y representación del mundo de su época al erudito geógrafo musulmán. Hay que citar, en primer término, lo visto por el autor personalmente; descripciones que tienen pleno valor documental. Recordemos también el empleo de mapas de marear y descripciones costeras de navegantes. Refléjanse los primeros en las rectificaciones y pormenores cartográficos idrīsíes, y las segundas en el texto (v. gr., como dijimos en las aclaraciones sobre el puerto de Barcelona). Por fin, falta insistir en la amplia documentación verbal por informadores de diferentes regiones, facilitada generalmente a los funcionarios de Roger II, colaboradores de Idrīsī. En cuanto a la Península Ibérica, parece probable suponer como informadores: un navegante galaicoportugués; un musulmán de la zona fronteriza cristiano-islámica alrededor de Coimbra; un castellano conocedor del Códice Calixtino; un gascón oriundo de las cercanías de Bayona, y un recuero del centro de España. Idrīsī conocería personalmente el ambiente mozárabe y de éste tomó algún dato, que incorporó en su texto, como apuntamos en su lugar.

[1] Amari, *Storia*, III, pp. 687-9.

Todo esto formaba el material geográfico que Idrīsī iba a moldear, encajar y corroborar, no siempre con el mismo acierto.

Pero el geógrafo de Palermo demostró tener aptitudes científicas mucho más relevantes. La visión de conjunto de la Península Ibérica y su división orográfica es una labor personal de Idrīsī, sin precedentes, una hazaña científica digna del mayor encomio y verdaderamente renovadora para el siglo XII.

César E. Dubler.

LES ÉPITAPHES ROYALES DE GAO

En 1939 plusieurs inscriptions arabes étaient trouvées à Sané, à 6 km. de Gao: cette dernière localité ayant été au Moyen-Age le centre d'un empire englobant la plus grande partie des pays du Moyen-Niger [1], la découverte suscita un vif intérêt: les transcriptions et les traductions de ces documents qu'avait établies, avec une remarquable fidélité, l'interprète du poste, Oubbou ben Sidi, y laissaient en effet reconnaître des épitaphes royales remontant au XIIe et au XIIIe siècles de notre ère. Le Directeur de l'Institut français d'Afrique Noire, M. Th. Monod, ayant bien voulu me demander, dès que les circonstances le permirent, d'étudier ces inscriptions, je lui adressai une courte note, fruit d'un examen rapide, destinée à dégager leur valeur historique. Cette note préliminaire, qui devait être communiquée au IIe Congrès International des Africanistes de l'Ouest, a été publiée dans la *Revue des Études Islamiques*, 1948. Je ne pensais pas revenir de sitôt sur la question, car j'avais insisté sur la nécessité d'entreprendre à Sané des fouilles archéologiques systématiques qui devaient faire connaître de nouvelles stèles funéraires, capables de compléter et de corriger les indications fragmentaires que procurait l'étude du premier lot d'inscriptions. C'est à la requête de M. E. García Gómez que je présente aujourd'hui ce dernier aux lecteurs d'Al-Andalus: outre qu'il m'était agréable de déférer au désir de mon excellent collègue, il m'a semblé que ces monuments, dont quatre proviennent indubitablement d'Espagne,

1 Historique succinct et bibliographie in *Enc. Isl.*, s. *Gogo* (G. Yver).

étaient dignes d'être portés sans plus attendre à la connaissance des historiens espagnols. Toutefois, ceux-ci voudront bien ne pas oublier qu'ils sont là devant des documents en attente, dont l'interprétation historique reste floue et ne saurait être que provisoire et sujette à révision [1].

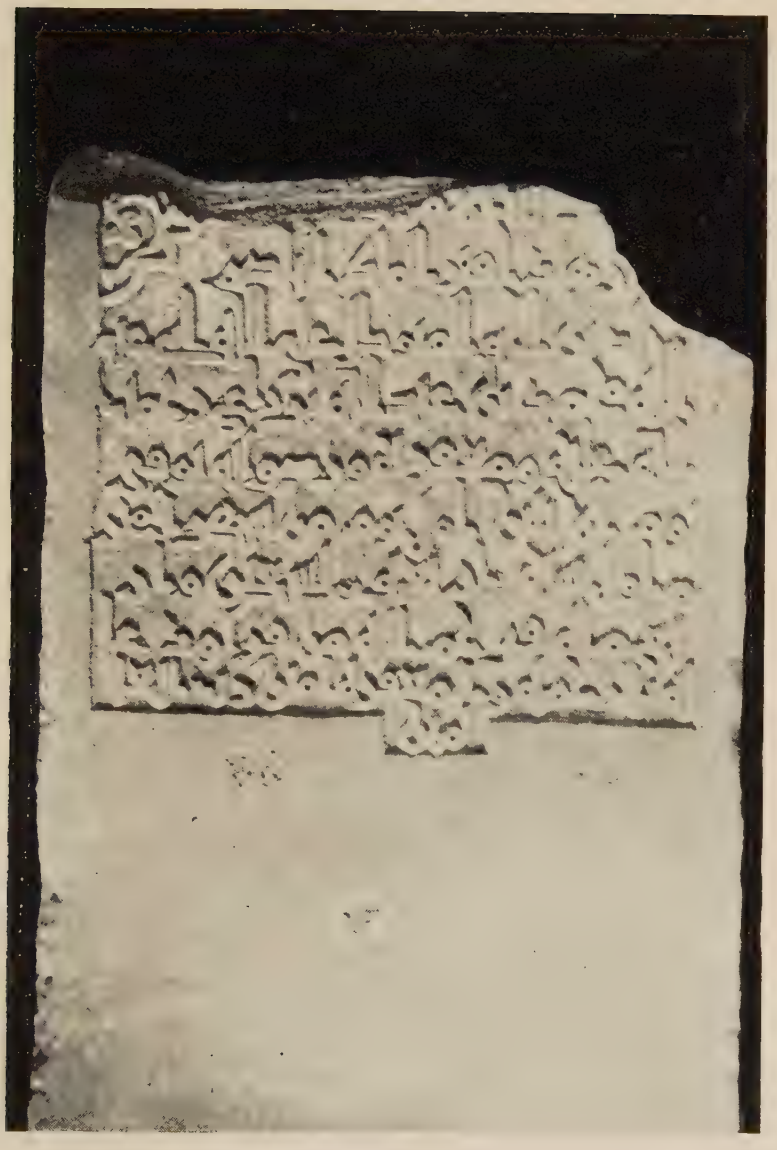
N° 1

Dalle rectangulaire (en marbre?), brisée en haut. Le champ épigraphique n'occupe que la partie supérieure de la dalle: vers le sommet il se trouvait encadré par deux écoinçons à décor floral dont il subsiste un reste à gauche. Dix lignes d'écriture conservées, la première réduite à quelques lettres: il faut restituer dans la lacune des formules pieuses, puisque le texte de l'épitaphe commence à la ligne 2 et est complet. Le sculpteur a mal calculé les dimensions de l'espace à couvrir: de ce fait il a dû serrer davantage la dernière ligne et rejeter au-dessous son dernier groupe de caractères. Coufique à tendances ornementales, mais simple et sans adjonction d'éléments floraux. Photo (pl. 1).

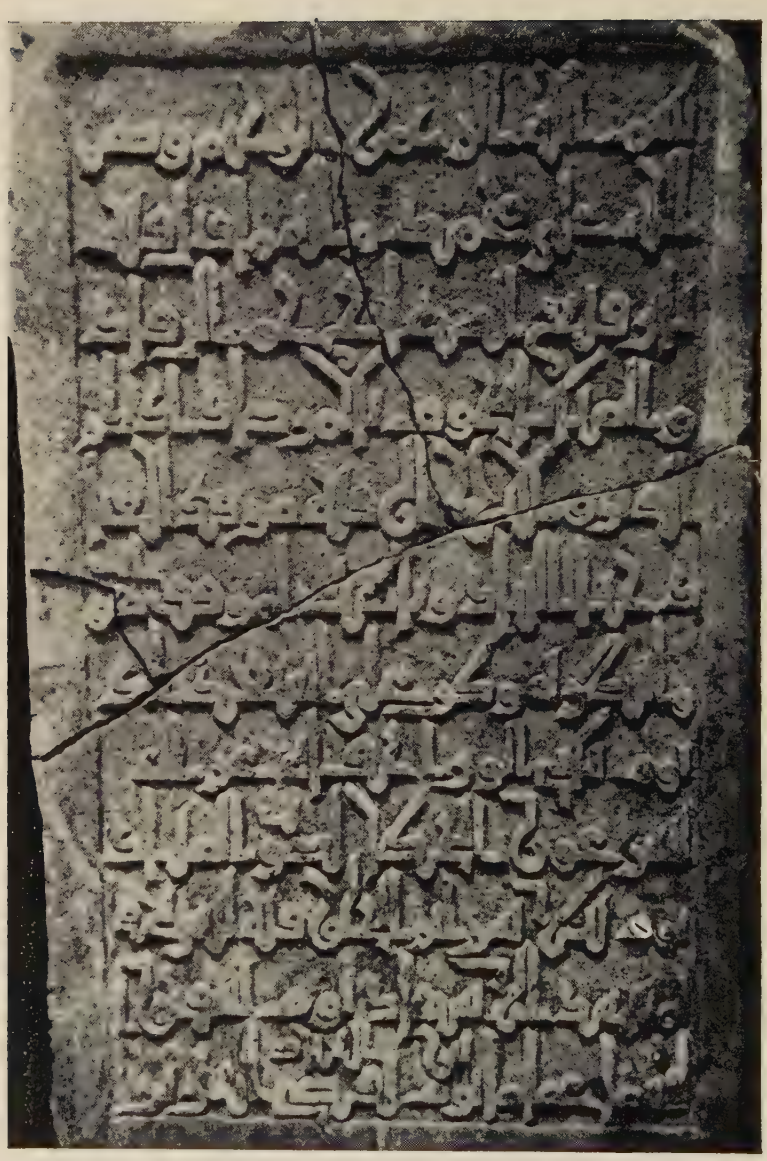
[1] ..... السلام ..... [2] ن هاذا قبر الملك الناصر [3] لدين
الله المتوكّل على الله أبي عبد [4] الله محمد بن عبد الله بن راعي رحمت *(sic)*
[5] الله عليه ومغفرته ورضوانه توفّي [6] يوم الاثنين أوّل يوم من شهر
المحرّ[7]م أوّل سنة أربعة وتسعين وأر[8]بع مائة فرحم الله من قرأ ودعا [9]
له بالرحمة والمغفرة امين ربّ العا[10]لمين

... Ceci est la tombe du roi qui a protégé la religion de Dieu, qui

[1] Ayant retourné à Dakar le dossier complet des inscriptions, je n'ai disposé pour la présente étude que des copies que j'avais prises lors de la rédaction de ma note préliminaire et des photos communiquées par l'Institut français d'Afrique Noire. J'ai laissé de côté ici une stèle de 504 qui ne m'a pas paru appartenir à la série des épitaphes royales, et quelques fragments épigraphiques qui ne livraient aucune indication positive.



Les épitaphes royales de Gao. — N° 1: Épitaphe du roi Abū-ʿAbdallāh Muḥammad fils de ʿAbdallāh fils de Rāʿī (m. 494 = 1100).



Les épitaphes royales de Gao. — Nº 2: Épitaphe anonyme, avec inscription poétique.

s'est reposé sur Dieu, Abū-ʿAbdallāh Muḥammad fils de ʿAbdallāh fils de Rāʿī: que la miséricorde, le pardon et l'agrément de Dieu soient sur lui! Il a été rappelé à Dieu le lundi premier jour du mois d'al-muḥarram, premier jour de l'année 494 (6. XI. 1100). *Dieu ait pitié de quiconque, après avoir lu ceci, implorera en sa faveur la miséricorde et le pardon divins: ainsi soit-il, ô Maître de l'univers!*

Le nom du grand-père du défunt pourrait être interprété comme représentant l'arabe *rāʿī*, «berger», si ce n'est que la comparaison avec le premier groupe de caractères de la ligne 8 inciterait plutôt à lire *Rāʿ*. On n'a aucun moyen de décider entre les deux leçons, ni le personnage ni son fils n'étant cités, au moins sous les dénominations qui figurent sur l'épitaphe, dans les chroniques relatives à l'histoire de Gao: on trouvera plus loin une explication de cette anomalie apparente.

Plusieurs indices établissent que cette stèle a été sculptée en Espagne:

1° Le type même des caractères coufiques employés, notamment la forme caractéristique des *ʿayn* médians, produit de l'évolution de la forme archaïque de cette lettre qu'avait retenue la calligraphie cordouane. Des différents alphabets en usage dans la Péninsule Ibérique à la date indiquée, c'est celui des stèles funéraires d'Alméria qui présente avec l'écriture de la stèle de Gao les points de contact les plus étroits et les plus nombreux [1].

2° Ces mêmes stèles d'Alméria présentent avec une prédilection marquée les écoinçons décorés que nous retrouvons ici [2]: sous un aspect rendu plus pauvre par l'absence de bordure épigraphique, l'inscription de Gao constitue une réplique assez exacte des stèles de ce type, d'un usage exceptionnel dans les autres régions de l'Espagne. Les caractères de l'écriture venant à l'appui de cette conclusion, on admettra sans difficulté que la pierre a été sculptée à Alméria.

3° La graphie هاذا, pour هذا, reste typique des inscriptions

[1] E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, fig. 8 et pl. XXVII-XXX.
[2] *Ibid.*, pl. XXVII-XXX.

arabes d'Espagne, sur lesquelles elle revient fréquemment [1], sans qu'on la rencontre ailleurs autrement que de manière épisodique.

N° 2

Dalle rectangulaire (en marbre?) dont le champ épigraphique épouse la forme. Douze lignes en caractères coufiques semblables à ceux de l'inscription précédente. A la dernière ligne, les deux derniers mots rejetés entre les hampes, faute de place. Photo (pl. 2).

[1] بسملة وصلّى [2] الله على محمّد وآله . ما قيل فيه

[3] يا رفيع المنهاج جمّ الرقاد ✲ [4] والمنايا تحوم بالمرصاد

اُذْكُرْ[5]القبر والبلا انّ فيه ✲ مرقدا للعبا[6]د حتّا التناد

وتأمَّلْ لموقف هو آتٍ ✲ [7] وانتظره وكن على استعداد

[8] يوم يأتي الورا حفاةً عراةً ✲ [9] يسرعون الخطا لصوت المناد

[10] يوم تُبلا سرائر الخلق فيه ✲ ليس تَخْفا[11]بمشهد الأشهاد

يوم تشقّق [12] السماء غماما ✲ يوم يقضي العزيز بين العباد

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse Mahomet et sa famille! On a dit à ce propos:

«O toi qui te pavanes là-haut, tu dors d'un épais sommeil, quand le trépas rôde aux aguets.

Pense à la tombe, et à l'épreuve, où les serviteurs de Dieu reposeront jusqu'au Jour où l'on s'interpellera.

Familiarise-toi avec ce séjour qui approche; tiens-toi dans son attente, et sois prêt.

Le Jour où tous les hommes se présenteront les pieds nus et le corps nu, on pressera le pas à l'appel du héraut.

[1] *Ibid.*, nos 43, 47, 62, 63, 85, 92, 94, 102, 127, 132, 133, 135, 146; cf. nos 45, 125, 128, 132, 224, 225.

Le Jour où seront dévoilés les secrets des créatures, rien ne sera caché à l'assemblée des témoins.

Le Jour où le ciel se disloquera en nuages, le Jour où le Tout-Puissant jugera ses serviteurs».

Ce texte, en vers du mètre *jafīf*, est remarquable par le grand nombre des souvenirs et des allusions coraniques qu'on y relève; les deux derniers vers débutent même par des citations presque textuelles de versets qui n'ont été retouchés que dans la mesure où l'exigeait l'exactitude du mètre [1]. Mais si elle juxtapose et paraphrase des extraits du livre sacré, cette médiocre poésie trouve effectivement sa source d'inspiration dans une pièce d'Abū-l-ʿAtāhiya, construite sur le même mètre et la même rime, où l'on retrouve non seulement les mêmes idées (ou plus exactement les mêmes lieux communs), mais quelques-unes des expressions employées ici [2]. De telles réminiscences, n'ont plus rien pour surprendre depuis qu'on connaît des fragments de suaires, d'époque bouyide, sur lesquels se lisent des vers d'Abū-l-ʿAtāhiya [3]. Du moins sont-elles inattendues à Gao, où il paraît impossible de les expliquer par les seules conditions locales. Mais c'est en Espagne que l'habitude d'inscrire des poésies sur les tombes, au moins sur celles des grands personnages, est attestée, sur les stèles funéraires des souverains naçrides de Grenade et de quelques-uns de leurs caïds [4]. Si le plus ancien de ces documents n'est pas antérieur à 671 H. (1273), rien ne permet

[1] Vers 1, *al-mirṣād:* cf. *Cor.*, 78, 21 et 89, 13. — Vers 2, *at-tanādi*, cf. *Cor.*, 40, 34. — Vers 4, *al-munādi:* cf. *Cor.*, 50, 40. — Vers 6, *yawma tublā sarā'iru l-jalqi fihi* = *Cor.*, 86, 9: *yawma tublā s-sarā'iru;* au même vers *mašhad al-'ašhādi*, cf. *Cor.*, 19, 38 et 40, 54. — Vers 7, *yawma tašaqqaqu s-samā'u ġamāmam* = *Cor.*, 25, 27: *yawma tašaqqaqu s-samā'u bi-l-ġamāmi;* au même vers, *yaqḍī l-ʿazīzu*, cf. *Cor.*, 27, 80.

[2] *Dīwān*, éd. Cheikho, 75-77: *al-manāyā taṭūsu kulla l-bilādi, wa l-manāyā tubīdu kulla l-ʿibādi*, cf. notamment au v. 12: ... *fakun ʿalā stiʿdādi;* au v. 15 *'ayyu yawmin yawmu s-sibāqi wa 'iḍ 'anta tunādā famā tuṭību l-munādī?*; au v. 32: *ya ṭawīla r-ruqādi law kunta tadrī kunta mayta r-ruqādi ḥayya s-suhādi.*

[3] G. Wiet, *Soieries persanes*, 184-185.

[4] E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, n° 161; pp. 148, 150-154, 163; nos 177, 180, 172, 183-4.

d'affirmer que c'est seulement à cette date tardive que la coutume s'est introduite: l'inscription poétique de Gao, qui forme en quelque sorte un couple avec l'épitaphe n° 1 du point de vue paléographique comme du point de vue de la présentation matérielle et doit donc être attribuée avec elle aux ateliers d'Alméria, apporterait au contraire un témoignage plus ancien que ceux qui se sont conservés en Espagne [1].

N° 3

Stèle rectangulaire (en marbre blanc?), incomplète. Un bandeau vertical à droite *(a)* et à gauche *(b)* du champ épigraphique principal, vraisemblablement reste d'une bordure régnant sur trois des côtés de la pierre: Coufique simple, soigné. Photo d'un fragment (pl. 3); copie et traduction Oubbou ben Sidi. Les parties du texte non visibles sur la photo sont présentées ici entre crochets.

[هاذا قبر الملكة سوا رحمها الله ونضّر وجهها وجعل الجنّة بدلها
ومأواها توفّت يوم السبت ماضي من شهر ربيع ا[1]لأوّل ثلا[2]ثة
أيّام الذي] من سنة اثنتين و[3]خمس مائة] وهي؟ [2] تشهد أن لا [4]اله
إلّا الله] وحده لا شريك [5] له وأن محمّ]دا عبده ورسوله *(a)* . . . . . *(b)*
[. . . وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبو]ر عمل
يعيش الرخّام.

[1] A Grenade c'est sur la face postérieure de la stèle qu'est inscrit le texte en vers. A Gao l'épitaphe et la poésie occupent deux pierres différentes: on peut penser qu'elles formaient une paire (une stèle à la tête, et une autre au pied de la tombe: cf. nos 5 et 5 bis) mais l'absence d'indications sur les dimensions des inscriptions ne permet pas d'être très affirmatif sur ce point.

[2] Ainsi porte la copie, dont je maintiens la leçon, bien qu'elle ne corresponde pas au groupe de caractères qu'on distingue sur la photo: je n'ai pu trouver pour ceux-ci aucune lecture passable. Quoi qu'il en soit, le texte édité rend le sens probable.

Les épitaphes royales de Gao. — En haut, à gauche, n° 7: Épitaphe du roi Māmā fils de Kmā fils de Aᶜī ou Rāᶜī (m. 514 = 1120). En bas, à droite, n° 3: Épitaphe de la reine Swa (m. 502 = 1.108).

Les épitaphes royales de Gao. — Nos 5 et 5 bis: Épitaphe de ʿĀ'iša, fille du roi Kūrī, Kori ou Gori (m. 511 – 1117).

[Ceci est la tombe de la reine Swā: Dieu lui fasse miséricorde, rende éclatant son visage, et fasse du Paradis sa compensation et sa demeure! Elle a été rappelée à Dieu le samedi 3 rabī[1 de l'année [50]2 (10. XI. 1108). *Elle attestait qu'il n'y a pas [d'autre divinité que Dieu] dans son unicité, sans associé, [et que Mahom]et est son serviteur et son envoyé [... et que «L'Heure viendra, sans aucun doute et que Dieu ressuscitera ceux qui sont au tomb]eau».* (Coran, 22, 7). *Oeuvre du marbrier Yaʿīš.*

Le nom de la défunte peut être lu de plusieurs manières: les vocalisations les plus plausibles sont *Sawa*, *Suwa* ou *Soa*.

La date est exprimée par une tournure grammaticalement incorrecte dont on trouvera plus loin d'autres exemples et qui n'est pas absente des épitaphes d'Espagne [1].

La restitution du verset coranique, dont il ne reste que la dernière lettre, est imposée par la comparaison avec une autre stèle (n° 4), œuvre du même artisan que celle-ci, où la citation précède immédiatement la signature. Ici comme sur les stèles funéraires d'Espagne où revient ce verset [2], peu usité en Orient, le texte devait compléter la profession de foi et être précédé de quelques autres formules de même ordre.

La calligraphie, d'allure plus archaïque que celle des deux inscriptions précédentes, malgré sa date plus récente, relève incontestablement de la tradition hispanique; de même de la disposition du texte. Il n'en est que plus intéressant de noter la présence d'une signature, car sans être absolument inconnu d'eux, l'usage de signer leurs œuvres était rare chez les sculpteurs de la Péninsule Ibérique [3]: ils n'en ont pas moins laissé leurs noms sur quelques pièces, même sur des stèles funéraires [4].

1 E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, nos 22, 81, 92; cf. nos 100, 137.

2 *Ibid.*, nos 4, 30 bis, 94, 118, 134.

3 *Ibid.*, p. 9.

4 *Ibid.*, nos 22 et 24; v. aussi *Répert. chronol. épigr. ar.* n° 400 et nos 1.583-1.606.

N° 4

Stèle rectangulaire (en marbre?) brisée en haut. A droite *(a)* et à gauche *(b)*, bandeaux épigraphiques verticaux, vraisemblablement restes d'une bordure encadrant la pièrre sur trois de ses côtés. Coufique. Copie et traduction Oubbou ben Sidi.

[والله يعلم] ما تسرّون وما تعلنون . لا يُسئل عمّا يفعل وهم يسئلون . اتّقوا الله حقّ تقاته ولا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون . هاذا قبر الملك الناصر لدين الله المتوكّل على الله أبي بكر بن أبي قحافة رحمه الله ونوّر ضريحه وقدّس روحه وجعل الجنّة بدله ومأواه توفّي ليلة الجمعة ماضي من شهر رجب الفرد تسع عشر يوماً سنة ثلاثة وخمس مائة وهو يشهد أن لا اله إلّا الله وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله *(a)* أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون . . . . . *(b)* وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور . عمل يعيش الرخّام

. . . *[«Dieu sait] ce que vous cachez et ce que vous laissez voir»*. (Coran, v. indéterminé). *«Il ne Lui sera pas demandé de compte de ce qu'il aura fait, tandis qu'il leur en sera demandé»* (Coran, 21, 23). *«Craignez Dieu comme on doit le craindre: vous ne mourrez certainement pas sans être devenus musulmans»* (Coran, 3, 97). *Ceci est la tombe du roi qui a protégé la religion de Dieu, qui s'est reposé sur Dieu, Abū-Bakr fils d'Abū-Quḥāfa: Dieu lui fasse miséricorde, illumine sa tombe, sanctifie son âme et fasse du Paradis sa compensation et sa demeure! Il a été rappelé à Dieu dans la nuit du vendredi 19e jour de raǧab l'unique, en l'année 503* (11. II. 1110), *en attestant qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu dans son unicité, sans associé, et que Mahomet est son serviteur et son envoyé. «Il l'a envoyé avec la bonne direction et la religion de vérité pour qu'il la fasse triompher sur toutes autres religions, quoi qu'en aient les associateurs»* (Coran,

9, 33) . . . «*L'Heure viendra, sans aucun doute, et Dieu ressuscitera ceux qui sont au tombeau*» (Coran, 22, 7). *Œuvre du marbrier Yaᶜīš* [1].

Pas plus que les deux personnages royaux mentionnés dans les inscriptions précédentes, le défunt n'est connu des chroniques arabes dont nous tirions jusqu'ici l'essentiel de notre documentation sur le royaume songhaï de Gao; mais l'épitaphe elle-même explique cette anomalie.

Selon l'inscription le nom du souverain aurait été «Abū Bakr b. Abū-Quḥāfa».

Or Abū-Quḥāfa est le nom du père du calife Abū-Bakr, premier successeur de Mahomet à la tête de la communauté musulmane, et on ne voit pas qu'il ait jamais été porté depuis lors. Sa présence ici ne peut être imputée qu'à la piété d'un néophyte, converti à l'Islam de fraîche date, qui, non content de changer son nom païen contre celui d'un compagnon du Prophète particulièrement respecté, aura en même temps changé le nom de son père contre celui du père du personnage dont il avait en quelque sorte choisi le patronage. Comme il a été d'usage pour bien des *kunya*, adoptées arbitrairement en même temps que le nom illustre auquel elles avaient été une fois accolées (Abū-l-Ḥasan ᶜAlī, etc.), comme l'ont fait beaucoup de nouveaux convertis à l'Islam qui choisissaient d'être appelés du nom du Prophète, le nom du père et celui du fils ont été adoptés *en bloc* par le souverain au moment de sa conversion; car la citation, tout à fait exceptionnelle, d'un verset coranique typique [2] ne laisse aucun doute sur la qualité de nouveau converti du défunt.

Le nom d'Abū-Quḥāfa apparaît donc en définitive comme dépourvu de toute réalité historique; il ne fait que dissimuler, sous un rappel des premiers temps de l'Islam, le nom païen, tiré

[1] Copie: *Naṭīs*, corrigé d'après le nº 3.

[2] Le sens de ce verset a d'ailleurs été quelque peu «gauchi», *muslim* offrant dans la langue coranique une signification différente de celle que le mot a prise dans son acception usuelle.

des langues locales, que portait effectivement le père du défunt. Et il en va sans doute de même du souverain qui se faisait appeler «Muḥammad fils de ʿAbdallāh» (n° 1). Tout comme les premiers Seldjoukides, sensiblement à la même date, étaient indifféremment connus sous le nom turc, de caractère traditionnel, qu'ils avaient reçu à leur naissance et sous le nom musulman qu'ils avaient pris au moment de leur conversion [1], les souverains de Gao auraient donc porté à la fois un nom traditionnel, local, et un autre nom d'allure spécifiquement islamique, d'origine arabe: les noms musulmans cités par les épitaphes répondraient ainsi à certains des noms locaux cités par les chroniques, sans que nous ayons la clé de cette correspondance. Un autre document (n° 7) confirmera bientôt cette interprétation.

Aucune indication ne m'a été transmise sur la présentation matérielle de l'inscription n° 4, mais tout porte à croire qu'elle reproduisait sensiblement l'aspect de l'épitaphe n° 3: elle est signée elle aussi du marbrier Yaʿīš; on y retrouve les deux bandeaux épigraphiques latéraux, les mêmes formules et les mêmes versets coraniques; comme les dates des décès données ici et là ne sont séparées l'une de l'autre que par un délai de seize mois, et que l'un des défunts est une femme et l'autre un homme, il est probable que nous sommes là devant les épitaphes d'un roi et de son épouse, commandées en même temps à un même artisan et exécutées ensemble. Mais, pas plus que précédemment, ces inscriptions ne me semblent avoir été sculptées en Afrique: elles dépendent trop étroitement de la tradition hispanique. On pourrait assurément supposer qu'un ou plusieurs marbriers ont été appelés d'Espagne à Gao, soit pour un séjour prolongé, soit à deux reprises, en 494 et en 502-503. Mais les dimensions et le poids relativement faibles des pierres laissent place à cette autre hypothèse, plus vraisemblable, que les stèles ont été commandées et exécutées en Espagne, dans la région d'Alméria, et apportées au Soudan toutes prêtes à être posées sur les tombes royales.

Les circonstances historiques sont loin de s'opposer à une

[1] Cf. Tuġrilbeg-Muḥammad, Čaġrıbeg-Dāwūd, Alparslan-Muḥammad.

telle hypothèse car les dates données montrent que ces inscriptions ont été sculptées en un temps où les Almoravides, partis un demi-siècle plus tôt des bords du Niger et du Sénégal, venaient de soumettre à leur autorité la Péninsule Ibérique: des rapports pouvaient ainsi commodément s'établir, à travers leur empire, entre la région d'Alméria, où auraient été sculptées les stèles, et la ville de Gao, où elles furent érigées. On trouve donc dans ces inscriptions comme un rappel du rôle de trait d'union entre les pays d'Islam et le monde noir, partiellement islamisé par leurs soins, qui fut celui des Almoravides à leurs débuts, quand ils prétendaient encore n'être rien de plus que des *murābiṭīn* et des «marabouts». A cet égard il n'est pas superflu de rappeler que l'épitaphe n° 1 reste la plus ancienne trace matérielle actuellement connue de la présence de l'Islam en Afrique Noire et cette qualité lui confère un intérêt historique particulièrement émouvant.

Nos 5 et 5 bis

Deux stèles rectangulaires, en pierre, brisées en haut; l'une d'elles fortement désagrégée. Le champ épigraphique, dont la forme répond à celle de la pierre, entouré d'une tresse à deux brins, d'exécution sommaire, entre deux filets. Coufique maladroit, à caractères en relief. Photos (pl. 4).

[1-7] [بسملة] كلّ [نفس ذائقة الموت وإنّما تُوفّون [أجور]كم يوم القيامة فم[ن] زُحزح عن النار وأُدخل الجنّة فقد فاز وما الحيوة الدنيا إلّا متاع الغرور . هاذا قبر عا[8] ئشة بنت الملك كوري ر[9] حمة الله عليهما توفّت [10] يوم السبت في جمادى الأ[11] وّل تسع خلون منه الذي [12] من سنة إحدا عشر [13] وخمسمائة من التأريخ

. . . . [3] . . . . الأرض . . . . [4] هاذا قبر عائشة [5] [بنت الملك]

كوري رحمة [6] [الله عليهما] . . . . . [7] . . . . . جمادى الأوّل تسع [8]
خلون منه الذي من سنة إ[9]حدا عشر وخمسمائة

A l'exception du verset coranique initial, les deux stèles donnent le même texte. La mieux conservée peut être ainsi traduite:

[Au nom. . .] «[Toute âme goûtera de la mort et vous recevrez votre salaire au Jour de la Résurrection: bienheureux alors quiconque sera préservé du feu et introduit au Paradis! La vie de ce bas-monde n'est qu'illusion» (Coran, 3, 183). *Ceci est la tombe de ʿĀ'iša, fille du roi Kūrī* (ou: *Kori, Gori): Dieu leur fasse miséricorde à l'un et à l'autre! Elle a été rappelée à Dieu le samedi 9 ǧumādà I de l'année 511 de l'ère* (8. IX. 1117).

La répétition de la même épitaphe sur deux stèles, au surplus identiques d'aspect, établit qu'elles appartenaient toutes deux à la même tombe: l'une devait être placée à la tête, l'autre aux pieds.

L'écriture et le décor, également grossiers, sont assurément l'un et l'autre de facture locale, sans intervention, cette fois, d'éléments extérieurs: on a simplement cherché à reproduire le type fixé précédemment par les stèles sculptées en Espagne.

N° 6

Stèle rectangulaire brisée en haut. Coufique grossier à caractères en relief. Copie et traduction Oubbou ben Sidi. Photo.

[1-4] [بسملة] كلّ نفس ذائقة الموت وإنّما توفّون أجوركم يوم القيامة
فمن زحزح عن النار وأدخل الجنّة فقد فاز وما الحيوة الدنيا إلّا متاع
الغرور . هاذا قبر [5] الملكة مسن [مسر ou] رحمة الله [6] عليها توفّيت [7]

يوم الاثنين من [8] شهر رمضان ع[ا][9]م ثلا[ثة ع]شر و[[10] خمس
[مائة من] [11] التأريخ

. . . [«Toute âme goûtera de la mort et vous recevrez votre salaire] au Jour [de la Résurrection:] la vie [de ce bas-monde] n'est qu'illusion» (Coran, 3, 182). *Ceci est la tombe de la reine Msr (ou: Msn): Dieu lui fasse miséricorde! Elle a été rappelée à Dieu le lundi du mois de ramaḍān en l'année 513 de l'ère* (apr. le 6. XII. 1119).

N° 7

Stèle rectangulaire en pierre brisée en haut, bordée à droite et à gauche de rubans entrelacés. Coufique raide et rustique, caractères en relief. Copie et traduction Oubbou ben Sidi. Photo d'un fragment (pl. 3). Les parties du texte non visibles sur le photo sont ici encadrées de crochets.

[بسملة كلّ من عليها فان . هاذ]ا قبر [2] [الملك الأجلّ] الرفيع
المحلّ [3] [الناصر لد]ين الله المتو[3] [كّل على الله الا]قائم بأ[4][مر الله
المجا]هد في [5] [سبيل الله ماما] بن كما [بن اعي؟ المسمّى بعمر بن
الخطّاب رحمة الله عليه توفّي يوم الأحد في شهر المحرّم خلون منه سبعة
عشر يوماً الذي من سنة أربعة عشر وخمس مائة من التأريخ]

Au nom. . . «Tout ceux qui sont sur terre sont voués à l'anéantissement» (Coran, 55, 26): *Ceci est la tombe du roi très considérable, à la situation élevée, qui a protégé la religion de Dieu, qui s'est reposé sur Dieu, qui a fait exécuter l'ordre de Dieu, qui a combattu pour la cause de Dieu, Māmā fils de Kmā fils de Aʿī (?), connu sous le nom de ʿUmar fils d'al-Jaṭṭāb: Dieu lui fasse miséricorde! Il a été rappelé à Dieu le dimanche 17 muḥarram 514 de l'ère* (18. IV. 1120).

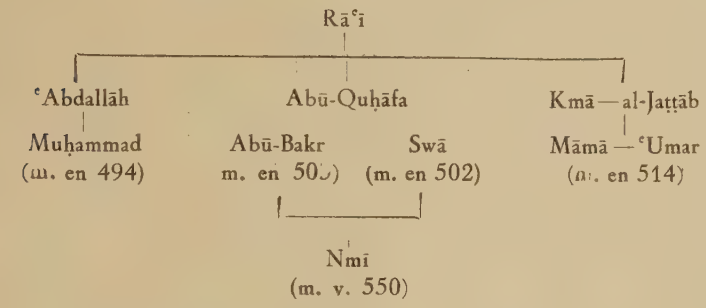
Il est regrettable que le texte de cette inscription n'ait pu

être dans son intégrité contrôlé sur une photographie en raison de l'importance que présenterait la formule donnant le nom du défunt comme moyen de vérification d'une hypothèse présentée plus haut: si le roi «Māmā fils de Kmā» (ce dernier mot pouvant être lu de diverses manières, la plus simple et la plus vraisemblable étant *Kama)* était vraiment «connu sous le nom de ᶜUmar b. al-Jaṭṭāb», c'est qu'il portait bien simultanément deux noms, dont l'un typiquement islamique: celui du second calife, adopté en même temps que celui de son père considéré comme formant avec lui un ensemble indissociable. Nous aurions donc ici une correspondance entre les noms païens sous lesquels étaient connus dans l'usage quotidien les souverains de Gao et les noms musulmans, de caractère religieux, dont ils se paraient sur leurs épitaphes.

D'autre part une reproduction photographique permettrait peut-être de serrer les faits historiques de plus près en précisant les rapports de parenté qui existaient entre ce souverain et ceux qui sont mentionnés sur les inscriptions nᵒˢ 1 et 4. Selon la copie qui m'a été communiquée de cette épitaphe, le grand-père du défunt aurait été nomé Āᶜī: on peut se demander si l'on ne peut restituer ici, au prix d'une légère correction, le nom *Rāᶜī* qui figurait sur l'inscription nº 1; correction qui semble d'autant plus plausible que le mot précédent, *ibn*, finit par une lettre identique à celle que je suppose avoir été omise, circonstance qui aurait facilité et excusé cette omission. Surtout il convient de relever comme un argument assez fort une coïncidence qui ne semble pas fortuite.

Il faut assurément établir un rapport, du point de vue du statut politique, entre les trois souverains pour lesquels ont été sculptées les épitaphes nᵒˢ 1, 4 et 7, puisqu'ils sont seuls à se parer de titres honorifiques développés, conformes à l'usage des chancelleries musulmanes, et très voisins les uns des autres sur les trois inscriptions. Or ces trois souverains, qui portent les noms du Prophète et des deux premiers califes, *se sont succédé dans le temps exactement dans le même ordre que le Prophète et ses deux premiers successeurs:* Muḥammad b. ᶜAbdallāh, m. en 494; Abū-Bakr b. Abū-Quḥāfa, m. en 503; ᶜUmar b. al-

Jaṭṭāb, m. en 514. Si, comme on a tout lieu de le croire, on est là en présence de musulmans de fraîche date, il faut nécessairement établir une corrélation entre le choix des noms et l'ordre dans lequel ont occupé le trône les personnages qui les portaient. Dans cette position les trois souverains appartiendraient à une même famille royale, et les liens de parenté entre les défunts cités s'établiraient ainsi:



La manière dont s'échelonnent dans le temps les dates données ne crée aucune difficulté contre cette interprétation qui devrait néanmoins être appuyée d'un nouvel examen de la pierre n° 7, destiné à contrôler la lecture et la correction proposées.

Quoi qu'il en soit de ce point, il faut considérer que les titres honorifiques créent entre ces trois inscriptions un élément commun des plus remarquables puisque les autres personnages royaux à noms païens dont les épitaphes nous sont connues sont désignés simplement par le mot *malik*, «roi» (nos 5, 6, 9, 10). Deux de ces stèles ayant certainement été sculptées en Espagne, il faut croire que cette titulature procède de l'usage hispanique, qui s'affirme dès 346 H. à la cour de Cordoue, avec l'épithète *an-Nāṣir lidīnillāh* (celle-là même qui revient sur les tombes de Gao) accolée au nom du calife omeyyade [1].

On rejoint par là une indication d'al-Bakrī, selon lequel

[1] Lévi-Provençal, *op. cit.*, n° 9, cf. nos 196, 10, 13, 12, 150, 14, 215, 30, 20, 221, 217, 31-32, 190; *Répertoire chronol. d'épigr. ar.*, nos 1.562, 1582.

«lorsqu'un nouveau souverain [de Gao] monte sur le trône on »lui remet un sceau, une épée et un Coran, qu'ils prétendent »leur avoir été envoyés pour cet objet par l'émir des croyants» [1]:

Ce dernier ne pouvant être à la date considérée, comme l'a suggéré de Slane dans sa traduction, que le calife omeyyade de Cordoue [2], il faudrait voir dans ces titres soit une imitation spontanée de l'usage hispanique, soit plutôt l'effet d'une investiture accordée par le calife de Cordoue. Titres et insignes de la souveraineté seraient — ici comme ailleurs — la marque d'une délégation d'autorité, consentie peut-être au moment de la conversion à l'Islam d'un souverain antérieur. Ceux qui portaient ces titres auraient donc été les véritables rois de Gao, les souverains suprêmes dominant des roitelets noirs. S'il est exact, comme le dit al-Bakrī [3], que dans cet État l'autorité suprême n'était jamais dévolue à un autre qu'un musulman, on pourrait comprendre que les trois personnages dont nous étudions le cas ne s'étaient convertis à l'Islam qu'à l'occasion de leur accession au trône, peut-être même pour pouvoir y accéder: on expliquerait ainsi la coexistence de noms païens, impliquant une islamisation récente, et de titres honorifiques musulmans, marque d'une investiture acquise dès longtemps.

N° 8

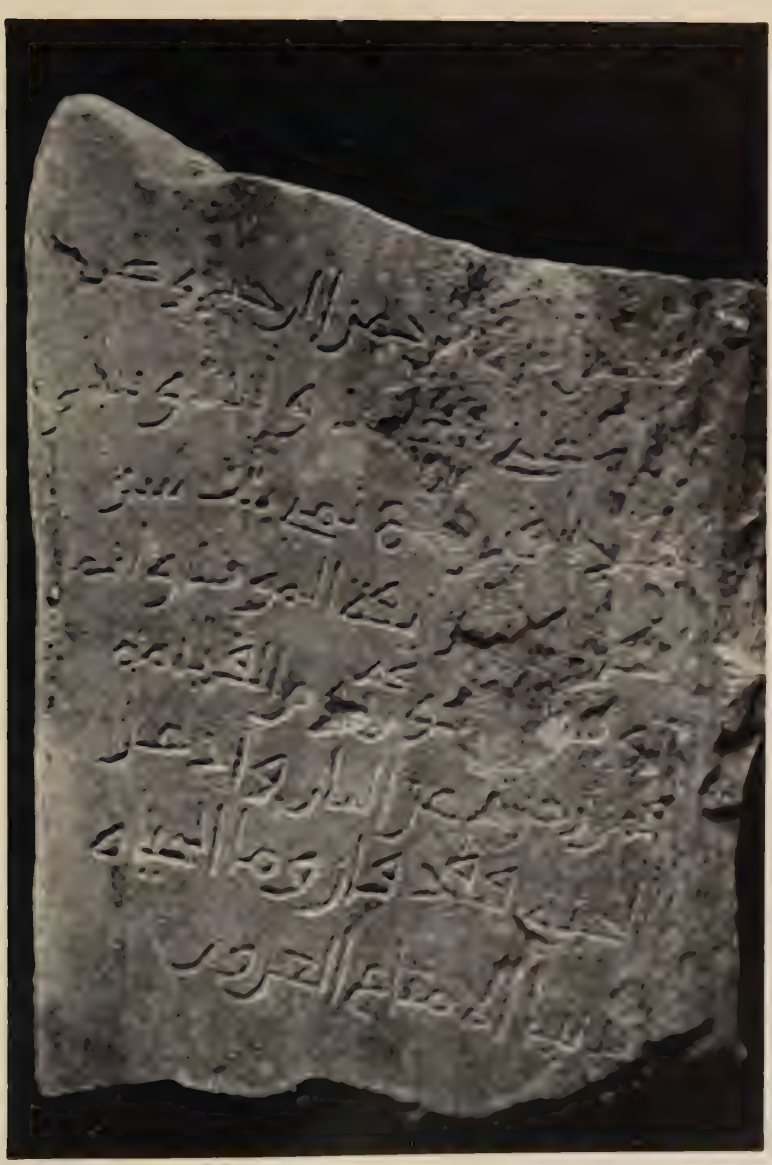
Traduction Oubbou ben Sidi. Ni copie, ni photographie.

Au nom... Que Dieu bénisse notre seigneur Mahomet! Coran, 35, 31... *Dieu lui fasse miséricorde! Elle a été rappelée à Dieu le mardi sixième jour de Rabīᶜ II, en l'année 527* (14 février 1133).

[1] *Descr. de l'Afr. du Nord*, trad. de Slane, 2e éd., 342. Les observations consignées datent de 460 H. (1067-8): v. p. 320.

[2] On n'a aucune preuve de relations entre les souverains d'Afrique Noire et les Fatimides du Maghreb: chez ces derniers, d'ailleurs, les titres comparables constituent des noms de règne bien plus que des formules honorifiques.

[3] *Ibid.*, 343.



Les épitaphes royales de Gao. — Nº 9: Épitaphe de Nmī fille de la reine Swā.

Les épitaphes royales de Gao: — N° 10: Épitaphe du roi Namākūri, fils du roi Rwā (m. 663 = 1264-65).

N° 9

Stèle rectangulaire en pierre. Coufique, quelques points; caractères gravés. Photo (pl. 5).

[1] بسملة وصلّى [2] الله على محمّد وآله وسلّم [3] هاذا قبر [مت]اع
نمي بنت سوا [4] كلّ [نفس ذ]ائقه الموت وإنّما [5] توفّون ا[جوركم
يوم القيامة [6] فمن زحزح عن النار وأدخل [7] الجنّة فقد فاز وما الحيوة
[8] الدنيا إلّا متاع الغرور

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. Que Dieu bénisse Mahomet et sa famille et appelle sur eux la paix! Ceci est la tombe de Nmī fille de Swā. «Toute âme goûtera de la mort et vous recevrez votre salaire au Jour de la Résurrection: bienheureux alors quiconque sera préservé du feu et introduit au Paradis! La vie de ce bas-monde n'est qu'illusion» (Coran, 3, 182).

Pour combler la lacune de la ligne 3 on pourrait supposer un nom propre formé de deux éléments juxtaposés dont le premier finirait en *-ā*ᶜ, mais on n'a guère à attendre de *ᶜayn* en dehors de l'arabe et le mot qui vient ensuite n'appartient pas à cette langue; il vaut donc mieux restituer ici une tournure dialectale, attestée à Gao même sur un fragment non daté (v. pl. 3, en haut à droite), et dans la région par deux stèles de Bentia découvertes par M. Lhote [1]: l'état d'annexion marqué par la particule *mtā*ᶜ.

Le nom de la défunte se prête à de multiples combinaisons entre lesquelles il est aujourd'hui impossible de choisir en connaissance de cause. Je ne saurais davantage dire pourquoi la filiation est donnée suivant la ligne maternelle. — La reine Swā

[1] Photos au Musée de l'Homme. Les deux inscriptions sont datées 810 et 818 H.

est vraisemblablement celle dont l'épitaphe a été présentée ci-dessus (n° 3).

Sous l'apparence rigide qui lui a été donnée, l'écriture est en réalité de la cursive (v. la forme caractéristique des *d* et des *m* en fin de mot). L'Espagne a fourni au moins une inscription du même type, datée 549 H. [1]. Bien que la stèle de Gao semble de facture exclusivement locale, elle peut être attribuée, au moins par provision, à une date voisine; la mère étant morte en 502, la mort de la fille peut être sans invraisemblance placée aux environs de 550.

N° 10

Stèle de pierre, brisée en haut et à gauche. Mauvais neskhi, caractères gravés. Photo (pl. 6).

..... [1] كلّ نفس ذا[ئقة الموت وإنّما] [2] توفّون
أجوركم يوم [القيا][3]مة . هاد (*sic*) قبر باماكوري بن الملك [4] روا
رحمة الله عليه مات سنة ستّ [5] مائة وثلاثة وستّين رحمه الله

«... *Toute âme goûtera de la mort et vous recevrez votre salaire au Jour de la Résurrection*» (Coran, 3, 182). *Ceci est la tombe de Nāmākūrī (?) fils du roi Rwā: Dieu lui fasse miséricorde! Il mourut en l'année 663* (1264-65): *Dieu lui fasse miséricorde!*

L'absence de points diacritiques empêche de décider de la forme exacte du nom du défunt: le premier élément peut indifféremment être lu *Bama-*, *Tama-*, *Nama-*, ou *Yama-*; le second, comme sur la stèle n° 5, est à interpréter *Kuri*, *Kori*, *Guri* ou *Gori*.

Il peut sembler surprenant que les textes littéraires relatifs à l'histoire du Soudan ignorent ce personnage et ceux des

[1] Lévi-Provençal, *op. cit.*, n° 156.

autres personnes royales portant des noms païens que nous avons déjà rencontrées. Mais il n'y a là, me semble-t-il, rien que de naturel, car les listes royales que nous possédons ne concernent que les souverains suprêmes du royaume de Gao, alors que selon notre interprétation les personnages portant le titre de *malik* n'auraient été que des roitelets subalternes. D'autre part, et nous touchons là au point essentiel, ces listes n'ont été établies qu'à une date trop récente [1] pour qu'on puisse leur attribuer une autorité décisive à propos d'époques aussi éloignées dans le temps que le XIIe et le XIIIe siècle de notre ère: valables en gros pour quelques générations au-delà de la date à laquelle elles ont été compilées, elles ne peuvent apporter sur les origines qu'une tradition incertaine, à n'en pas douter fragmentaire et semi-légendaire.

Ces listes ne sauraient faire foi. Il en va tout autrement des inscriptions et c'est là, sans le moindre doute, que réside leur principal intérêt. Pour la première fois, elles livrent aux africanistes *une véritable source:* contemporains, objectifs, à l'abri des erreurs accidentelles et des interprétations personnelles, les renseignements que l'on tirera de l'exploitation de ces épitaphes peuvent, à la longue, renouveler du tout au tout nos connaissances sur l'histoire du royaume songhaï et sur la pénétration de l'Islam au Soudan. Le jour (on peut le croire prochain) où le site aura été exploité d'une manière plus méthodique, une étude critique des textes épigraphiques recueillis peut aboutir à des résultats scientifiques véritablement sensationnels.

Paris, 20 mars 1949.

J. SAUVAGET.

[1] Le document de base, le *Ta'rīj as-Sūdān* d'as-Sa'dī (éd. et trad. O. Houdas in *Public. de l'École des Langues Orient. viv.*, IVe série, t. XII-XIII, Paris 1898-1900) n'est pas antérieur au milieu du XVIIe siècle. Le *Ta'rīj al-Fattāš* (éd. O. Houdas et M. Delafosse, *ibid.*, V[e] sér., t. XIX, Paris 1913) est plus ancien — XVIe siècle — mais ne s'intéresse qu'aux événements de son temps et de l'époque immédiatement précédente: il ne sait rien des débuts de l'Islam au Soudan.

NUEVOS TESTIMONIOS SOBRE «EL ODIO A SEVILLA» DE LOS POETAS MUSULMANES

En mi discurso de ingreso en la Real Academia Española, titulado *Un eclipse de la poesía en Sevilla: la época almorávide* (Madrid, Maestre, 1945; citaré siempre por la reimpresión en Al-Andalus, X [1945], pp. 285-343), he sido — creo — el primero en llamar la atención sobre «el odio a Sevilla» por parte de los poetas arábigoandaluces de la época almorávide. A los textos allí reunidos (pp. 299-305: al-Aʿmà al-Tuṭīlī, Ibn Baqī, Ibn Šammāj [1], Ibn Bassām) puedo añadir ahora tres más, y supongo que todavía no se ha agotado la cosecha, extraídos de la *Ḏajīra*.

Estos tres nuevos textos plantean, sin embargo, el problema en otra forma, ya que sólo uno de ellos pertenece a la época almorávide. De los otros dos, uno es de las postrimerías del Califato cordobés, y el segundo de tiempos de Muʿtamid. Todavía este último, aunque coherente con el tema, podría encontrar una explicación esporádica y circunstancial. Pero ¿y el de comienzos del siglo XI? ¿Es que la Sevilla musulmana fué siempre refractaria a la poesía, quizá con el paréntesis de los ʿAbbādíes, y hasta la época almohade? ¿Es que se trata de un tópico o clisé poético? En este caso, resultarían extraños, no sólo la existencia de un tópico parecido, sino también su per-

[1] Aprovecho la ocasión para decir que الك (cf. mi citado discurso, p. 305, n. 2) ha de ser el pueblo cordobés de *Luque*.

fecto ajuste a las condiciones biográficas de cada poeta. ¿Es que se trata, por último, de una simple coincidencia? Confesemos que resultaría aún más extraordinaria.

I

Empezaremos por el texto correspondiente al comienzo del siglo XI. Pertenece al poeta humorístico y obsceno *(māŷin)*, al parecer cordobés (por estar incluído en la parte primera de la *Ḏajīra*) y de la época citada (por los personajes a quienes dedica sus poesías), Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Masʿūd. Se trata de un imitador del bagdadí Ibn al-Ḥaŷŷāŷ (m. 391 = 1001; cf. A. Mez, *El Renacimiento del Islam*, trad. S. Vila, pp. 331-333; Brock., *GAL*, I, 81; *Encycl. Isl.*, II, 404, por Margoliouth). No poseemos sobre él más datos que los incluídos en la *Ḏajīra* (ed. Cairo, I, 2, pp. 66-79). En un estudio aparte me ocupo actualmente de este poeta, indudable precursor de Ibn Quzmān, como ya apunté en mi citado discurso (p. 330). Por ahora me limito a los versos referentes al «odio a Sevilla».

Figuran al fin de una poesía de 21 versos, dedicada al califa Sulaymān ibn al-Ḥakam al-Mustaʿīn [1] *(Ḏajīra, loc. cit.*, pp. 76-77), y dicen así:

16 إن اكنْ ثاوياً بحمص [2] غريباً ✲ هيّناً بينكم دميث [3] الثواء

فوق رأسي قبالة [4] عهدها من ✲ زمن المنذر بن ماء السماء

[1] Reinó dos veces: de 400 = 1009 a 401 = 1010, y de 403 = 1013 a 407 = 1016. Cf. E. Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne mus.*, I, Cairo 1944. 481-492. — Otra poesía de Ibn Masʿūd va dedicada al visir Ibn Baqanna.

[2] Cf. mi citado discurso, p. 300, n. 2.

[3] Así el texto impreso; pero tal vez habrá que leer ذميم, como me sugiere el prof. ʿAbd al-ʿAzīz M. al-Ahwānī, que es precisamente uno de los editores de la *Ḏajīra* de El Cairo.

[4] Si esta palabra es árabe, significaría *alcabala*, que aquí no casa nada bien con el contexto. Creo que hay que pensar en un derivado romance del vocablo de

فلقد عشتُ برهةً ناعم البا ✲ ل لحيمًا [أُرى] خصيب الفناء [1]
كنتُ يمّمتُكم أرجّي حياةً ✲ في اتّصالٍ بكم فمتُّ بدائي
وخرجنا كما دخلنا بلا شي ✲ ءٍ ولكن ربحتُ صفعَ قفائي
مدَّ في ذا المكان ذا الحرفُ لمّا ✲ مدّه صفعُ ظالم باعتداء

[*jafif*]

Si hoy resido en Sevilla como forastero,
vilipendiado entre vosotros y mal alojado,
llevando en la cabeza un sombrero que data
de la época de al-Mundir ibn Mā' al-Samā' [2],
antes existí mucho tiempo con despreocupación,
rollizo, y me veía acomodado...
Me dirigí a vosotros esperando vivir
en vuestra compañía; pero he muerto de mi dolencia.
Salí como entré, sin nada,
aunque verdad es que gané un cogotazo.
Y, si en el verso anterior prolongué esa letra [3],
es porque también se prolongó el golpe hostil que se me dió injustamente.

la baja latinidad *capellus* (cf. esp.: *capelo;* franc.: *chapeau).* El poeta ponderaría lo anticuado y raído de su atuendo, que no podría reponer a causa de su pobreza. — El estilo de Ibn Masʿūd, como el de su modelo Ibn al-Ḥaŷŷāŷ, y como luego el de Ibn Quzmān, es sumamente difícil, no sólo por sus obscenidades, sino por estar lleno de alusiones concretas y de vocablos vulgares y de diferentes orígenes, no entendidos por los antólogos ni por los copistas. Es uno de los riesgos, y al par de las delicias, de esta poesía realista, humorística y popular, compuesta como reacción frente a la hueca, engolada y artificial retórica clásica.

[1] Después de este verso falta algo. En el texto hay una interrupción, y el siguiente verso va precedido de la palabra ومنها *(y de la misma pieza...).*

[2] Régulo anteislámico, de los Lajmíes de al-Ḥīra, de quienes decían descender los ʿAbbādíes sevillanos.

[3] En el verso anterior he traducido por *cogotazo* las dos palabras صفع قفائي *(golpeamiento de mi nuca).* La palabra más usada para *nuca* en árabe es قفا, que, con el afijo pronominal de persona «yo», hubiera dado قفاي. La rima ha obligado

II

El segundo texto se refiere a los tiempos mismos de Muᶜtamid, y pertenece al visir y secretario Abū-l-Muṭarrif ᶜAbd al-Raḥmān ibn Sāḥir, conocido por Ibn al-Dabbāg (cf. Ibn Jāqān, *Qalā'id*, ed. Marsella-París, 120-123; *Ḏajīra*, manuscrito Gotha, fᵒˢ 67 *r*-85 *r*, apud Dozy, *Recherches*, 1ª ed., 163-169; Pérès, *Poésie*, índice).

En la *Ḏajīra*, III (apud Dozy, *loc. cit.*), se cuenta que, molesto Ibn al-Dabbāg porque un cortesano de Muᶜtamid, en presencia de éste, le había acusado de pintarse los dedos [1], dirigió al monarca los dos versos siguientes:

يُهان بحمص [2] عزيز الرجال ✲ ويُعزى اليهم قبيح الفعال

ويعزى ذوو [3] النقص من أهلها ✲ بتلطيخ أعراض أهل الكمال

[*mutaqārib*]

Son menospreciados en Sevilla los hombres nobles
y se les imputan acciones vergonzosas,
mientras se honra a los sevillanos necios
por manchar el honor de las gentes respetables.

Muᶜtamid contestó al dorso del mismo billete:

شعرتَ وجئتَ بعين المحال ✲ وما زلتَ ذا خطل في المقال

متى عزّ في حمص غير العزيـ ✲ ـز أو ذلّ غير الذميم الفعال

a emplear la forma más enfática o *prolongada* قفاءُ (con afijo قفائي), y el poeta aprovecha la coyuntura para hacer un chiste gramatical, análogo — como se advertirá — a algún otro de Ibn Quzmān.

1 Cf. Pérès, *Poésie*, 310.

2 Cf. supra, p. 144, n. 2.

3 Cf. Dozy, *loc. cit.*, 164, n. 5, y 167, n. 2.

En tus versos has dicho un puro absurdo,
y en lo que afirmas no has dejado de obrar de ligero:
¿Cuándo se ha honrado en Sevilla más que a los nobles
ni se ha despreciado más que a los viles y criminales? [1]

Esta fué la causa de que Ibn al-Dabbāg abandonara Sevilla.

III

El tercer texto es de un poeta anónimo, contemporáneo de Ibn Bassām (m. *circa* 542 = 1147), y, por tanto, de plena época almorávide.

Al insertar Ibn Bassām en la *Ḏajīra* (ed. Cairo, IV, 1, p. 177) las famosas elegías de Qayrawān, obra de Ibn Šaraf (m. 460 = 1068), cita estos versos de una de ellas:

[*jafif*]

¡Ay! Qayrawān lanzó un gemido de dolor,
que brotaba de un pecho abrasado de tristeza,
cuando sus casas se tornaron tumbas,
y aún diría que más solitarias que las tumbas...

Según su erudita costumbre, Ibn Bassām (p. 179) pone en relación este segundo verso con otro del famoso poeta oriental Abū Tammām (primera mitad del siglo IX):

[*ṭawīl*]

La desolación no está en el desierto, porque la verdadera desolación está en la ciudad que me rechaza [2], *aunque esté llena de sus habitantes.*

1 Modifico un poco la traducción de Dozy, *loc. cit.*, que no me parece del todo exacta.

2 نبت بي. — Este verbo *nbw* es el mismo que usan los poetas españoles de que trato. Cf. mi citado discurso, p. 304, n. 4.

Y a continuación añade:

وأخذه بعض أهل عصري وزاد فقال:

ثاوٍ بحمص [1] كأنّما هي قبرُه ✲ لو لم يقاسِ بها صروف زمانه

Y esta misma idea la cogió y aumentó uno de mis contemporáneos, cuando dijo:

[*kāmil*]

Habitaba en Sevilla, como si fuera su tumba,
de no ser porque en ella tenía que sufrir las vicisitudes de su sino [2].

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

POST SCRIPTUM. — La *Ḏajīra* no nos da otro medio de fechar a Muḥammad ibn Masʿūd que las dedicatorias de sus poesías a Sulaymān ibn al-Ḥakam al-Mustaʿīn y al visir Ibn Baqanna. De Sulaymān al-Mustaʿīn ya hemos dicho que reinó de 1009 a 1010 y de 1013 a 1016. Ahora bien: Ibn Baqanna — que debía de ser, en hipótesis, contemporáneo de al-Mustaʿīn — murió en 488 = 1095 (cf. *BAH*, I-II, nº 971; citado en III, p. 90; IV, p. 145; V-VI, p. 467; IX-X, p. 403; vide Blachère, *Motanabbī* [París 1935], p. 297, nota 8, que vocaliza, no sé por qué, *Boqonna)*. Resulta muy difícil imaginar que Ibn Masʿūd fuera contemporáneo de los dos. No veo otra manera de salir del apuro que sospechar que la *Ḏajīra* esté equivocada, y que, en vez de Sulaymān *ibn al-Ḥakam* al-Mustaʿīn (el omeya de Córdoba), se trate de Sulaymān *ibn Muḥammad ibn Hūd* al Mustaʿīn (rey de Zaragoza). Este último reinó hasta 1046. De tal suerte, si no desaparecen del todo las dificultades, a lo menos se acortan las distancias, y en este caso habría que retrasar un poco las fechas de vida de Ibn Masʿūd.

[1] Cf. supra, p. 144, n. 2 y p. 146, n. 2.

[2] Es decir, que todavía estaba peor que en la tumba, pues no gozaba siquiera de la tranquilidad definitiva del cadáver.

JUAN DE SEGOVIA Y EL PRIMER ALCORÁN TRILINGÜE

1. — EL PUNTO DE PARTIDA [1].

La personalidad de Juan de Segovia, preeminente en el segundo cuarto del siglo XV español y europeo, se eclipsó bruscamente después de su muerte, según lamentaba ya Nicolás Antonio [2]. Su permanencia en Basilea tras la ruptura definitiva con Eugenio IV y luego que una parte del concilio se lanzó por la pendiente del cisma, la oscuridad de su muerte en un escondido priorato de Italia y el duro estilo de sus obras — bastante alejado del incipiente humanismo — pueden contarse entre las causas primarias que le hicieron menos grato a nuestros investigadores.

Sin embargo, la sola enumeración de sus actividades es suficiente para individualizar su relevante figura en el cuadro ge-

[1] El presente artículo es uno de los capítulos de mi tesis doctoral, *Juan de Segovia y el problema islámico*, que aquí se reproduce con ligeras variaciones y una sucinta introducción aclaratoria. Para los puntos sólo incidentalmente tratados me remito al estudio de conjunto — que espero no tarde en publicarse —, en cuyos apéndices se editarán íntegramente las numerosas cartas y opúsculos que constituyen la base documental de este trabajo.

[2] *Bibl. hisp. vet.*, II, Madrid 1788, p. 225: «... cuius res inter nos et in propria patria obscurae, in hoc autem amplissimo Ecclesiae totius conventu [concilio de Basilea] clarissima in paucis fuere».

neral de la época. En la etapa primera de su vida pública brilló como autorizado maestro en la Universidad salmantina, fué procurador de sus «negocios e cabsas», su embajador ante los reyes de Castilla y Navarra y ante los Sumos Pontífices, el verdadero forjador y defensor acérrimo de sus más renombradas Constituciones, y — lo que nos da la medida de su prestigio en el claustro universitario — su portavoz y representante único en el tristemente célebre concilio de Basilea, donde, según confesión propia, se le asignó el puesto inmediato al de los enviados de la Universidad de París.

A lo largo del período conciliar aparece siempre entre los teólogos de primera línea y es, indiscutiblemente, el mejor del grupo conciliarista, al cual sirve de apoyo y sostén durante más de dos lustros, recorriendo, incansable, diversos países de Europa con el fin de granjearle adeptos, y llevando la representación oficial del antipapa Félix V — por quien fué orlado con el rojo capelo — en dos asambleas francesas y en numerosas dietas alemanas, donde algunos de sus más vigorosos discursos ponen en verdadero aprieto a los diplomáticos de Eugenio IV, presididos, casi siempre, por hombres tan avisados como el español Juan de Carvajal y el alemán Nicolás de Cusa, verdaderas columnas del Pontificado, investidos luego con la púrpura cardenalicia.

Traspuesto ya el agitado y turbulento período conciliar y extinguido el cisma subsiguiente, Juan de Segovia, aparte otros nombramientos, es designado, por Nicolás V, arzobispo titular de Cesarea, en Palestina; empero, sus ansias de paz y el comprender a ojos vistas que, tras el relevante papel desempeñado en Basilea, la decisión más noble y oportuna era alejarse totalmente del primer plano, le conducen al retiro de Aitón, vetusto priorato de Saboya. En esta soledad, y después de haberse derrumbado súbitamente, «como un castillo de naipes», aquella deslumbrante teoría conciliarista, origen de tantas inquietudes y zozobras sin cuento, muy natural y humano parece imaginarlo abatido por un sentimiento de honda tristeza, mezcla de nostalgia, melancolía y desánimo, sin otra ilusión que una ancianidad tranquila y reposada.

Pero nada más inexacto. Juan de Segovia es hombre de una

voluntad férrea, y, con ella, va a poner todo su esfuerzo al servicio de un nuevo ideal, que hará de sus años postreros la etapa relativamente más fecunda en su vida de escritor: *el problema islámico* — traído al primer plano por la caída de Bizancio (1453) —, cuya solución le venía preocupando vivamente desde hacía ya más de tres décadas, cuando aún ejercía su magisterio en Salamanca y diligenciaba los asuntos del Estudio en la corte del Rey Juan II de Castilla [1].

Segovia — como todo pensador que lanza una nueva teoría — vuelve sus ojos al pasado y examina, con mirada escrutadora, las diversas actitudes sucesivamente adoptadas en el mundo cristiano frente a las nuevas doctrinas preconizadas por el Islam. A su juicio, este movimiento político-religioso es contemplado, primeramente, con indiferencia; luego, su progresivo afianzamiento produce expectante curiosidad; y, por fin, la creciente expansión militar de las huestes agarenas y el mejor conocimiento de las verdaderas dimensiones de aquella violenta sacudida racial, engendran profunda y general inquietud, la cual desemboca paulatinamente en un ideal único de cruzada bélica, que alcanza precisamente su punto álgido en los días del maestro salmantino. Éste, contra el parecer unánime de sus contemporáneos, se declara totalmente contrario al método belicista. Admite la cruzada, pero únicamente en el caso de propia defensa y como una manera transitoria de salir del paso y obtener satisfacción por la ofensa recibida; mas al problema islámico, dada su especial naturaleza, ha de buscarse una solución de más amplios horizontes.

Después de analizar algunas soluciones hipotéticas, flotantes en el medio ambiente de su época, y rechazarlas como teológicamente inaceptables o ineficaces en la práctica [2], formula su mé-

1 Cf. carta de Segovia al cardenal Nicolás de Cusa, Bibl. Univer. de Salamanca, ms. 55, f° 126. En nuestro estudio completo anotaremos las diversas copias de ésta y otras cartas, con las razones que justifican la preferencia en la elección de los manuscritos utilizados. En atención a la brevedad, citaremos siempre los manuscritos de la Universidad de Salamanca — pertenecientes al legado de Juan de Segovia — anteponiendo a su número respectivo la abreviatura Sal.

2 Aun cuando no es mi actual propósito desarrollar en estas páginas el método de Segovia, no me resisto, sin embargo, a adelantar aquí una de sus caracte-

todo, radicalmente pacifista e intelectual, cuya verdadera quintaesencia se halla condensada en el siguiente lema, por él tantas veces repetido: *Per viam pacis et doctrinae* [1].

Tras aducir las razones teológicas, jurídicas e históricas — en este último caso por vía de exclusión — que fundamentan y abonan su método, lo consulta y discute, en extensas epístolas, con tres ilustres personalidades de su tiempo: el obispo francés Juan Germain, el cardenal alemán Nicolás de Cusa y el célebre

rísticas, que causa verdadera sorpresa: rechaza de plano el envío de misioneros a tierras del Islam. Al pronto, pudiera creerse paradoja; pero éste es precisamente uno de los puntos más originales en el nuevo método, y que revela en su autor excepcional intuición y conocimiento nada vulgar de la psicología de los pueblos musulmanes. Admite Segovia que tal es el medio ordinario de evangelización, instituído por el propio Jesucristo, fundador de la Iglesia; pero observa que en su aplicación ha de atenderse a la peculiar idiosincrasia de cada pueblo. A su ver, dos grupos de causas esterilizan los mayores esfuerzos: *a*) por parte de los misioneros, carencia de formación adecuada y error en el método; *b*) por parte de los musulmanes, especial naturaleza de los preceptos alcoránicos y psicología recelosa ante creencias extrañas. Por estas y otras razones — cuya enumeración me llevaría demasiado lejos —, concluye Segovia que la actuación del misionero católico, como tal, sería la última fase de un lento proceso operado en la psicología de los pueblos islámicos, mediante las sucesivas etapas de su nuevo método. Mientras tanto, las actividades del sacerdote católico han de circunscribirse necesariamente al terreno benéfico y al campo exclusivamente intelectual, sin poder ni siquiera rozar el aspecto dogmático: visión genial, plenamente confirmada por la historia de las misiones, antigua y moderna.

[1] Recogiendo los elementos dispersos en los escritos de Juan de Segovia, puede reducirse la estructura esencial de su método a un proceso ascendente desdoblado en tres etapas consecutivas: 1ª, procurar, por todos los medios, la paz con los pueblos musulmanes; 2ª, en ese ambiente de paz, intensificar las relaciones entre ambas comunidades — con preferencia en el orden cultural — hasta crear una atmósfera de comprensión que suavice fanatismos y disipe recelosos prejuicios; 3ª, alcanzado el anterior objetivo — en plazo forzosamente dilatado —, podría iniciarse, en una última etapa, la discusión pacífica de las doctrinas fundamentales que separan a entrambas ideologías, partiendo siempre de los puntos de contacto y nunca de las divergencias. Puntualiza sagazmente Juan de Segovia que tales discusiones han de entablarse siempre con los alfaquíes y en presencia de los magnates del pueblo musulmán; porque del consejo de aquéllos y de la decisión de éstos depende el éxito de la empresa, ya que la fusión de la autoridad civil y religiosa en una sola persona, hace extraordinariamente difícil a los particulares el intentar un cambio de religión.

humanista italiano Eneas Silvio de Piccolomini, luego papa Pío II.

Hemos creído oportuno anticipar esta breve síntesis temática — ampliamente desarrollada en nuestro estudio de conjunto —, a fin de encuadrar debidamente el capítulo que ahora va a ocupar nuestra atención.

Para Juan de Segovia el verdadero nudo del problema islámico consiste en que ni los cristianos conocen el Islam ni los musulmanes el Cristianismo. Urge, por tanto, abatir ese muro de separación, como condición previa en cualquier solución de carácter verdaderamente positivo. Y supuesto que los cristianos estamos en posesión de la verdad, a nosotros incumbe iniciar la tarea [1]. Mas para adquirir un verdadero conocimiento de la estructuración religiosa del mundo islámico, exige certeramente Segovia, como primer paso, el estudio profundo del texto alcoránico bajo todos los aspectos; lo cual presupone, a su vez, el perfecto dominio de la lengua árabe o el manejo de una fiel traducción.

Fijemos, pues, ante todo, el «status quaestionis» en la época del maestro salmantino, y analicemos luego las sucesivas etapas

[1] Efectivamente, al Cristianismo se deben los primeros y más perseverantes esfuerzos de aproximación. Tal vez la síntesis más sugestiva y penetrante sobre este punto se encuentre en unas brevísimas páginas del profesor italiano Francesco Gabrieli, insertas en el volumen dedicado a Su Santidad Pío XII con motivo de su Jubileo Episcopal: *Studiosi e artisti italiani a Sua Santità Pio XII*, Città del Vaticano 1943, pp. 382-386. El artículo se titula: *Cristianesimo e Islamismo nell'Età Moderna*. En él se traza, de mano maestra, la línea general de las relaciones y contactos entre la Cristiandad y el Islam a través de los siglos — preferentemente en la época moderna —, resultando evidente que lo mismo en el terreno de la acción que en el campo de la ciencia, el Cristianismo, y más concretamente el Catolicismo, ostenta la primacía, sin que haya surgido aún la contrapartida islámica. «Hasta hoy — escribe Gabrieli — no han nacido los Massignon o los Asín musulmanes». «Hemos sido mucho más capaces de comprenderlos y abrazarlos que ellos a nosotros. Hemos investigado, asimilado y casi incorporado a nuestro patrimonio intelectual y moral todo lo verdaderamente alto y profundo que ha producido aquella religiosidad y civilización extranjera, sin que ella haya logrado hasta ahora hacer otro tanto con la nuestra... Aunque en el porvenir haya de nacer allí la misma comprensión y la misma asimilación profunda, siempre nos quedará la conciencia y el privilegio de haber llegado los primeros».

de la génesis laboriosa, verdadera cadena de titánicos esfuerzos, que culminan en la redacción definitiva de un Alcorán trilingüe (árabe-esp.-lat.), el primero de que hay memoria. El examen de este proceso, además de constituir un capítulo interesante en la historia del pensamiento medieval, nos permitirá valorar justamente la empresa acometida por Juan de Segovia, en el persistente afán de dotar su método de una base rigurosamente científica.

2. — LAS PRIMERAS VERSIONES DEL ALCORÁN

Altamente sorprendido se muestra Segovia de que, a pesar de la honda conmoción provocada en el mundo cristiano por la vertiginosa rapidez de las conquistas musulmanas, hubiesen de transcurrir quinientos veintiún años — concretándonos al mundo occidental — hasta que pudiesen conoeerse las doctrinas del Alcorán, mediante la primera versión latina (1143) realizada por Roberto de Retines (o de Chester), a expensas y por iniciativa del gran abad de Cluny, Pedro el Venerable [1].

El prelado francés advirtió la urgente necesidad de conocer el texto alcoránico, si se intentaba combatir fructíferamente a los musulmanes en el campo de la teología y no sólo por la violencia de las armas: idea grandiosa que en su tiempo no fué claramente comprendida, habiendo de transcurrir varios lustros hasta que empezase a tomar cuerpo, gracias, sobre todo, a los franciscanos y dominicos; idea que presidió las actividades misioneras de Raimundo Lulio y Ricoldo de Montecroce — por nombrar sólo los más caracterizados —, y que, a mediados del siglo XV, viene a ser uno de los elementos constitutivos del método formulado por Juan de Segovia.

Cierto es que el abad de Cluny se encontraba en la imposibilidad de realizar personalmente su ideal, por desconocer la

[1] Prólogo latino de Juan de Segovia a su Alcorán trilingüe, Cod. Vat. lat. 2.923, f° 188 *v*.

lengua árabe; pero en su viaje a España, emprendido en 1141, con el fin de visitar los monasterios de su Orden [1], tomó contacto con un grupo de traductores, a quienes contrató para la realización de sus planes, que no se limitaban a la sola versión del Alcorán, sino que abarcaban, asimismo, la de otros opúsculos de contenido islámico, que aquí no vamos a enumerar por caer fuera de nuestro actual propósito [2].

La empresa de Pedro el Venerable, en cuanto a la versión del Alcorán se refiere, representaba algo totalmente nuevo en el Occidente cristiano, pero no en el mundo bizantino. Al parecer, ya en siglo IX había sido vertido al siríaco por Abū Nūḥ al-ᶜAnbarī [3], y entre los escritores de lengua griega aparecen con frecuencia ciertos comentarios a las doctrinas del Islam, particularmente en obras de carácter histórico y dogmático, que presuponen la existencia de versiones alcoránicas [4]. Sin embargo, no siempre es fácil determinar si se trata de versiones completas o de traducciones parciales elaboradas con un fin concreto e inmediato. Pero, sea cual fuere la realidad y el número de versiones que hayan podido existir, la cuestión no ofrece particular interés para el tema que ahora nos ocupa, ya que dichas versiones no han ejercido la menor influencia en Europa, porque ni fueron traducidas ni pudieron ser consultadas directamente, atendido el desconocimiento de las lenguas originales.

Concretándonos, pues, al Occidente, existían en realidad otras versiones, aparte la de Chester, en la época de Juan de Se-

[1] Acerca de este viaje, cf. J. H. Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny..., jusqu'à la mort de Pierre le Vénérable*, III, París 1886, pp. 288-95. — Aparte el fin primordial de visitar los monasterios de su Orden, mediaron también en dicho viaje razones políticas y económicas, derivadas del proceder de Alfonso VII. Cf. L. Serrano, *El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, t. II, Madrid 1935, pp. 23-26.

[2] En la introducción general de nuestra tesis enumeramos detalladamente tales opúsculos.

[3] Cf. A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, página 218.

[4] Cf., por ejemplo, Euthimios Zigabenos en su *Panoplia dogmática*: Migne. *PG*, CXXX, col. 1341. Sobre la parte de esta obra relativa al Islam, cf. J. Wickert, apud *Oriens Christianus*, VIII, 322-24.

govia, aunque tal vez ninguna fuera de España [1]. Aquí teníamos la versión latina elaborada por el canónigo Marcos de Toledo, bajo los auspicios del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada [2]. Es probable que entre las numerosas traducciones que del árabe se hicieron en la corte de Alfonso el Sabio, una fuese del Alcorán, aunque nada sabemos en concreto. En el siglo XIV se inician ya las versiones al romance, sobre todo, al catalán, por iniciativa del rey Pedro III de Aragón [3]. Una traducción latina, aunque no sabemos cuál, figura en el catálogo de los libros del antipapa Benedicto XIII, transportados desde Avignon a Peñíscola [4].

Juan de Segovia no alude a ninguna de estas versiones, aunque, como luego veremos, su perseverancia en pedir a España una fiel traducción castellana presupone su existencia, al menos en Castilla. Lo cierto es que tales versiones no debieron de alcanzar la menor difusión, a juzgar por la extremada penuria de manuscritos y por la ausencia total de citas en los escritores de la época. De hecho, la versión generalmente utilizada durante la Edad Media, y aun en todo el Renacimiento, es la de Roberto

[1] Por no estar a mi alcance los primeros volúmenes de la publicación, no puedo afirmar cuál sea y a qué época pertenezca la versión estudiada por Marcel Devic, *Une traduction inédite du Coran*, en *Journal asiatique*, Serie 1ª, VIII (1883), pp. 343-406.

[2] Esta versión era considerada como de la segunda mitad del siglo XII por todos los autores que la mencionaban, excepción hecha de don Miguel Asín que la situaba en el XIII (*La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2ª ed., Madrid 1943, p. 376, nota 4), viniendo a confirmar su opinión un manuscrito de la Biblioteca Mazarina de París que la fecha exactamente en 1212. Cf. U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944, pp. 21-22, donde enumera otros varios manuscritos de dicha versión.

[3] Cf. A. Rubió y Lull, *Documents per l'historia de la cultura catalana migeval*, apud *Estudis universitaris catalans*, I (1907), pp. 296 (n. CCCXXII), 305-306 (n. CCCXXIV), 322 (n. CCCLVI); II (1908), 261 (n. CCLXIX). — Gabriel Llabrés, *Bernardo Dez-Coll*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, I (1903), p. 93. Tres son las versiones aludidas en estos documentos; pero es de advertir que se hicieron del latín al catalán y no directamente del árabe.

[4] Cf. M. Faucon, *La librairie des Papes d'Avignon*, París 1886, p. 124, n. 727.

de Chester [1]. En ella se basaron — por nombrar algunos — Nicolás de Cusa [2], Juan de Torquemada, Alfonso de la Espina, Dionisio el Cartujano, etc. El propio Juan de Segovia se sirvió de ella hasta que comprobó claramente que no respondía al texto árabe.

3. — DEFECTOS EN LA VERSIÓN DE CHESTER

Como quiera que dicha versión era la única generalmente empleada, Juan de Segovia centra sobre ella su atención a fin de aquilatar su mayor o menor conformidad con el texto árabe, y ver si puede tomarse como fuente segura en orden al exacto conocimiento del Alcorán. Pero, poco a poco, va dándose cuenta de que tal objetivo no puede alcanzarse utilizando dicha versión. En efecto, al querer ampliar las *consideraciones* de su opúsculo sobre la conversión de los musulmanes [3], se vió precisado a estudiarla cuidadosamente, por si descubría una explicación satisfactoria de estos cuatro interrogantes: 1) cuál fué la verdadera causa de que en los comienzos del Islam tuviese Mahoma tantos secuaces; 2) por qué la nueva secta gozó de tanta prosperidad

[1] En el Curso de Estudios Históricos organizado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en el verano próximo pasado de 1948, en la villa de Puigcerdá, sobre el tema general, *La cultura en la Edad Media*, una de las intervenciones de Dom Jean Leclerq, monje benedictino de Clervaux (Luxemburgo) versó sobre *La première traduction latine du Coran*. Como quiera que los trabajos no se han publicado ni he visto reseñas detalladas de su contenido en revista alguna, no puedo afirmar a qué traducción se refiere, aunque me parece indudable sea la de Chester, ya que no hay la menor noticia de otra anterior.

[2] Un ejemplar de esta versión, propiedad del cardenal Nicolás de Cusa y anotado de su misma mano, se conserva en la biblioteca del hospital de Cues (Cod. Cus. N. 108). Cf. Edmond Vansteeberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Lille 1920, p. 228, notas 1 y 2.

[3] El citado opúsculo lleva por título: *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*. Lo único que de él se conoce es el índice de materias, conservado en el Vat. lat. 2.923, fos 164-178, y parcialmente en Nicolás Antonio (*Bibl. hisp. vet.*, II, pp. 229-33), que lo transcribió del manuscrito que poseía su amigo Martín Vázquez Siruela, racionero de la Catedral de Sevilla.

material; 3) en qué concuerdan y difieren la Sagrada Escritura y el Alcorán; 4) qué medios serán más adecuados para solucionar el problema islámico.

A medida que Segovia se adentraba en el análisis de la versión de Chester, y se fijaba en su estilo, formas de expresión, orden y contenido, se confirmaba más en la sospecha de que no respondía fielmente al texto árabe. Su recelo se convirtió en certeza, después de haber enviado a España algunas páginas de la versión latina, a fin de que aquí las examinasen [1]. Tales deficiencias, que la sola intuición del maestro salmantino iba descubriendo, pudo luego comprobarlas a vista de la nueva traducción castellana del alfaquí de Segovia.

Según nuestro teólogo, dos clases de imperfecciones se advierten en la traducción de Chester: unas atañen a su forma externa; otras, a su constitución interna. En cuanto al primer grupo, se echa de menos la distribución en cuatro libros [2], la enumeración de los salmos *(sūras)*, la división en versos *(aleyas)*, el lugar donde fué revelada cada una de las azoras, y la materia de que trata. Con justeza valora Segovia su importancia:

> Todos estos defectos, aunque tenidos como algo sustancial por los musulmanes, son en realidad de menor cuantía, ya que pueden corregirse con suma facilidad. . . Pero hay otros [los del segundo grupo] que no pueden subsanarse sin cambiar la misma sustancia del libro [3].

Con admirable claridad y precisión los expone el maestro salmantino, valiéndose de una ingeniosa comparación entre las

[1] Cf. Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 188 *v*-189 *v*; carta a Germain, Vat. lat. 2.923, fº 58.

[2] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 192. Insinúa Juan de Segovia que los musulmanes modificaron ligeramente el Corán después de la muerte de Mahoma, y que para acomodarlo a los dos libros de la Escritura que ellos juzgaban de mayor autoridad, lo distribuyeron en cuatro partes a semejanza de los Evangelios, y en salmos y versos como el Salterio de David. Tal explicación no tiene visos de probabilidad ni se encuentra en los historiadores del Alcorán.

[3] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 192-192 *v*.

actividades del traductor y las operaciones divinas. Estas son ocho: creación y aniquilación, generación y corrupción, aumento y disminución, alteración y mutación «secundum locum». Todas ellas, a excepción de las dos primeras, competen también a los agentes naturales o artificiales, y todas aparecen ejercitadas por el autor de la primera versión latina, para lo que indudablemente le dió pie el maestro Pedro Toledano, intérprete del texto árabe[1].

La transposición se ejercita con suma frecuencia, poniendo en medio lo que se dice al principio de la *sūra*, y viceversa, abarcando, en ocasiones, cuatro o cinco líneas del texto. De la alteración hay numerosas pruebas, llamando «milagros» a lo que en el texto se dice «verso» o «versos», y traduciendo «varones vestidos de blanco», cuando allí se pone «apóstoles» [2].

[1] Afirma Segovia que en la primera versión latina colaboraron Pedro Toledano, Pedro de Poitiers y dos astrólogos, Hermann de Carintia — no mencionado expresamente — y Roberto de Retines. Cf. Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 193. Se apoya indudablemente en aquellas palabras de Pedro el Venerable: «Contuli ergo me ad peritos linguae arabicae..... eis ad transferendum de lingua arabica in latinam, perditi hominis originem. vitam, doctrinam legemque ipsam quae Alchoran vocatur, tam prece quam pretio persuasi», Migne, *PL*, CLXXXIX, col. 671. — No obstante este plan general, cada uno de los traductores realizó trabajos especiales, además de colaborar en otros, según estudiamos en la introducción general de nuestra tesis. La versión del Corán es obra exclusiva de Roberto de Chester, como se prueba por el prólogo y colofón. Cf. Th. Bibliander, *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, Basileae 1543, pp. 7 y 188.

[2] Efectivamente, en la versión de Chester, a la palabra del texto árabe آية, pl. آيات, «prodigio, señal, versículo del Corán», se le atribuye la significación de «milagro», cuando el contexto reclama evidentemente la de «versículo». Asimismo, el nombre الحواري, pl. الحواريون, los Apóstoles de Jesús, se traduce por «varones vestidos de blanco», como derivado ordinario de la raíz حور, sin atender al significado concreto del vocablo. Para comprobar la exactitud de estas observaciones de Segovia, basta acudir a las *Concordantiae Corani arabicae* de Gustav Flűgel, Lipsiae 1842, en cuyas pp. 25-26 y 57, respectivamente, están anotados todos los pasajes en que los vocablos آية y الحواريون aparecen en el Corán, pudiendo luego confrontarse con los lugares paralelos en la versión de Chester, editada por Th. Bibliander, op. cit., pp. 8-188. El cotejo resulta algo embarazoso, por cuanto la versión de Chester, aparte el diverso número

Se manifiesta el aumento y disminución en el uso frecuente del grado superlativo, cuando en el texto árabe se emplea el positivo, y viceversa. Finalmente, la generación y corrupción se advierte al señalar causas no expresadas en el Corán, o sacar conclusiones de lo que allí se dice, pasando en silencio cosas explícitamente anotadas. Por todo esto, y por la manera alegórica de hablar, el traductor se parece, con frecuencia, al maestro enseñando a sus discípulos en la escuela o a quien exhorta al pueblo desde el ambón.

Nota acertadamente Segovia que Roberto de Chester era un magnífico retórico y revistió el contenido del texto árabe de cierto ropaje poético [1]. Sin embargo, no parece que haya creado o aniquilado, fingiendo o suprimiendo cosas de interés, ya que toda la sustancia del Alcorán se encuentra en la versión, aunque en distinta forma [2].

A juicio de Segovia, la versión de Chester ofrece una notable ventaja, al señalar en numerosos pasajes, a modo de comentario, la interpretación propia de los musulmanes, que difícilmente podría captarse atendiendo únicamente al texto árabe. Tal interpretación la admitía por buena el alfaquí de Segovia; en cambio, no podía oír hablar del texto de la versión, porque, a su parecer, el traductor se expresaba, en multitud de pasajes, no como fiel intérprete, «sed tanquam magistrum a semetipso» [3].

de *sūras* — de las 6 primeras hace 16, resultando un total de 126 —, no está dividida en versículos, sino que en cada *sūra* el texto aparece continuo.

[1] Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 193. Es exacta la observación de Segovia, ya que el prólogo de Chester a su versión está escrito en bastante buen latín. Está editado en Bibliander, op. cit., pp. 7-8, y en Migne, *PL*, CLXXXIX, 657-60.

[2] Prólogo, Vat. lat. 2.923, f°s 192 *v*-193.

[3] Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 193 *v*. A base de la nueva traducción del alfaquí, nos da el maestro salmantino un resumen de la distribución externa del Alcorán: cuatro libros con 6, 12, 19 y 77 *sūras*, respectivamente, que suman las 114 del texto actual. Los versículos de cada *sūra* responden exactamente a los actuales, en cuanto al número, exceptuando la segunda, que tiene uno menos. Cf. Prólogo, Vat. lat. 1.923, f° 192 *v*. — Para todo lo referente a la historia del Alcorán, cf. T. Nöldeke, *Geschichte des Qôrans*, Göttingen 1860 (la segunda edición fué refundida por F. Schwally y continuada por G. Bergsträsser y luego por O. Pretzl, vols. I-III, Leipzig 1909-1938).

A pesar de todos sus defectos, advierte Segovia que la versión de Chester podía prestar buenos servicios para desterrar la crasa ignorancia de su época en punto a doctrinas islámicas; pero los escritores latinos, lejos de ajustarse a ella, prefirieron seguir, de ordinario, los vuelos de su fantasía [1].

4. — URGENCIA DE UNA NUEVA VERSIÓN

Persuadido Segovia, cuando ya llevaba compuesto un grueso volumen sobre el Islam, de que la versión latina no respondía al texto árabe, y temiendo caer en las fantasías de otros escritores, suspendió el trabajo y decidió acometer la empresa de realizar una versión más fiel. Con miras a ella, y aparte numerosas copias de la traducción latina, fué recogiendo toda clase de obras que de alguna manera pudiesen ampliar sus conocimientos sobre el mundo islámico.

En 1437, durante su primer viaje por Alemania, topó en cierta biblioteca con una versión del Corán, y, por parecerle aceptable, la hizo copiar [2]. En el mismo año, al separarse Nicolás de Cusa del concilio de Basilea, le dejó en depósito un ejemplar de la versión de Chester, unida a otros opúsculos de contenido islámico, que Segovia ordenó, asimismo, trasladar [3]. En 1454, retirado ya en Aitón, es el propio Nicolás de Cusa quien le da cuenta de tres ejemplares del Alcorán, que había podido hojear du-

1 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 188 *v*-189; carta a Germain, Vat. lat. 2.923, f° 58.

2 Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 188 *v*; carta a Germain, Vat. lat. 2.923, f° 72 *v*.

3 Carta a Cusa, Sal. 55, fos 4 *v*, 6 *v*. El propio cardenal confirma esta noticia en su *Cribatio Alchorani*: «... Dejé el libro a Juan de Segovia y partí para Constantinopla». Cf. *Nicolai de Cusa opera omnia*, II, Basileae 1565, p. 879. Dos eran, al menos, los ejemplares que poseía Segovia de la versión de Chester: uno de ellos lo donará luego a la Universidad de Salamanca: *Alchuranus secundum primam translationem*. Cf. Escritura de donación de sus libros a la Universidad salmantina, Sal. 211, f° 6: edición de Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid 1944, p. 157, n. 25 (dicha edición la citaré siempre por las iniciales J. G.). El otro ejemplar lo legó al monasterio de Santa María de la Merced de Valladolid. Cf. escr. de don., Sal. 211, f° 14: J. G., p. 187.

rante sus legaciones en Alemania [1]. Conocía también Segovia un ejemplar guardado en la biblioteca de los dominicos de Basilea; más tarde lo pide desde Aitón y, después de examinarlo, advierte que es idéntico al que ya poseía, aunque mejor escrito [2]. A fines de 1455 se recibe en su priorato una importante remesa de libros arábigos, latinos y castellanos, todos referentes al Islam, por los que puede cerciorarse, una vez más, de la palmaria inexactitud de la versión latina [3].

En tal situación, envía a España un mensajero con el fin de procurarse una fiel traducción castellana del Alcorán; pero, en vez de ella, le lleva una obra de San Pedro Pascual contra los musulmanes [4], la cual, aun desde el punto de vista apologético, no satisface las exigencias críticas de Segovia, por atribuírles ciertas doctrinas que en realidad no contiene el texto coránico. Notifícale, en definitiva, el emisario la absoluta imposibilidad de adquirir una versión fidedigna, dada la extraordinaria repugnancia de los musulmanes a transmitir su libro sagrado a gentes de religión cristiana.

Entonces acude Juan de Segovia al Rey de Castilla, quien ordena realizar la versión a uno de los más renombrados alfaquíes de su reino; pero éste responde que no puede llevarla a cabo, porque ni sabe, ni le es posible en tales circunstancias [5].

[1] Carta de Cusa a Juan de Segovia, Vat. lat. 2.923, f° 38 *v*. Uno de los ejemplares se conservaba en el monasterio de Rore (Baviera), otro en Colonia, y un tercero en la cartuja de Roermond (Holanda).

[2] Había sido confeccionado en Constantinopla. Cf. Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 189 *v*.

[3] Carta a Germain, Vat. lat. 2.923, f° 184 Es altamente sugestivo que la opinión de Segovia sobre los múltiples defectos de la versión de Chester sea plenamente ratificada por un gran orientalista de nuestro siglo, Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlín-Leipzig 1923, p. 213, donde afirma que la versión latina (de Chester) no merece tal nombre y que apenas guarda cierta semejanza con el original: «Die lateinische Übersetzung verdient jedoch eigentlich diesen Namen nicht hat kaum einige Ähnlichkeit mit dem Original».

[4] Dicha obra se titula: *El Obispo de Jaén sobre la secta mahometana*, y ocupa el t. IV de las obras de San Pedro Pascual editadas por el Padre Armengol, Roma 1908.

[5] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 189 *v*-190.

5. — EL ALFAQUÍ DE SEGOVIA Y SU VERSIÓN CASTELLANA

«Cuando todos los caminos parecían interceptados — escribe Segovia — plugo a la divina Misericordia cumplir mis deseos, ordenados a la mayor gloria de su santo nombre». Nuestro teólogo había hecho proponer a cierto alfaquí de Segovia trasladarse al priorato de Aitón, con objeto de elaborar allí una traducción castellana del Alcorán y solucionarle ciertas dudas relativas a los preceptos islámicos, prometiendo recompensar con largueza al traductor. Por fortuna, conocemos la respuesta del alfaquí [1], y por ella las pretensiones del maestro salmantino: 1ª, una versión del Alcorán al castellano, con la mayor fidelidad posible al texto árabe, aunque sin glosas y comentarios; 2ª, saber del propio traductor la interpretación de los lugares más dificultosos [2].

El alfaquí pide veinte doblas por su trabajo, sin incluir el salario de quien copiare la versión con esmerada caligrafía, y promete solucionar todas las dudas del maestro salmantino. Confiesa con franqueza que, a pesar de hallarse en gran necesidad, le cuesta mucho desplazarse al priorato de Aitón; sin embargo, promete hacerlo, por amor de Segovia y sus parientes, si no es posible hallar otro traductor; espera la respuesta de Segovia [3]. Desconozco la contestación de nuestro teólogo, si es que la dió

[1] Vat. lat. 2.923, fos 178 *v*-180. Está fechada en Segovia, en abril de 1454: «... scriptum festinanter, de nocte, a Deo sicut illuminatus». Es una carta sumamente curiosa, escrita en latín castellanizado, con palabras incongruentes que transparentan la mentalidad musulmana y sus peculiares formas de expresión. A ella alude Segovia en su correspondencia con Germain, Vat. lat. 2.923, fos 73, 185.

[2] Vat. lat. 2.923, fº 178 *v*: «Sciatis quod vester alumpnus fecit me intelligere vestrum bonum desiderium sciendi et fundandi omnia, et specialiter unum Alchoranum interpretatum in Romancio de pe a pa (in vulgari yspanico est tamtum dicere sicut de verbo ad verbum) sine accidente ullo, et, si possibile foret, post conversum in Romancium, habere graciam sciendi a suo Romanciatore intenciones et declaraciones cuiuslibet textuum eius».

[3] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 178 *v*-179 *v*.

por escrito, ya que es muy verosímil que la trajese el emisario antes aludido. Lo cierto es que el 5 de diciembre de 1455 llegaba al priorato de Aitón el célebre alfaquí de Segovia Iça Gidelli [1], acompañado de otro musulmán, tras haber recibido garantías, en cuanto a su persona y salario, de los parientes y amigos del maestro salmantino.

A la llegada del traductor, da de mano Segovia a toda otra ocupación, para consagrarse exclusivamente a la realización de su ensueño dorado. Cuatro meses permaneció el alfaquí en el priorato: en el primero escribió el texto árabe del Alcorán; en el segundo lo vocalizó; en el tercero escribió por su propia mano la versión castellana [2]; y en el cuarto confrontaron ambos la traducción, viendo el alfaquí el texto árabe y Segovia el castellano [3].

En todo este tiempo, el musulmán se mostró extremadamente laborioso, trabajando, al menos, doce horas cada día, excepto los viernes, en que ellos conmemoran la fiesta de su Profeta. A veces interrumpía su sueño con el fin de anotar alguna idea, por temor a olvidarla [4].

Como ido de lejanas tierras, al principio parecía sobrecogido por el miedo y deseaba permanecer oculto; pero al divulgarse su llegada a Saboya, donde apenas habían visto nunca un musulmán, vinieron muchos al priorato de Aitón, por la curiosidad de conocerlo. Él, conforme a la buena educación que había recibido, se mostraba deferente y comedido con todos.

Finalizada su labor, quería regresar inmediatamente a España — apunta Segovia que uno de los motivos era el haberse ca-

[1] No Yuça Bidelli, como dice Julio González (op. cit., p. 79), siguiendo la defectuosa transcripción del ms. 9.250 de la Bibl. Nac. de Madrid.

[2] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 190: «... erat quippe scriba velox tam arabicarum quam vulgarium Yspanie litterarum». Esta traducción la escribía el alfaquí en un volumen pequeño, de donde luego la trasladaba un atildado calígrafo al volumen mayor, en columna paralela al texto árabe.

[3] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 190-190 v. Aquí hace Segovia curiosas observaciones, en todo conformes a la realidad, acerca de las vocales, consonantes, mociones, acentos y otros signos empleados en la escritura arábiga.

[4] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 190 v.

sado poco antes de partir para Saboya —, y deseaba traerse la versión castellana que él había escrito; para complacerle fué menester buscar otro copista, ya que el calígrafo no podía desempeñar tan rápidamente su cometido [1].

El alfaquí trabajó con suma diligencia y con ánimo sincero de servir al maestro salmantino, esforzándose en que aprendiese las letras árabes. Le entregó un sumario explicativo de cada una de las *sūras* del Alcorán y una exposición de los trece artículos de la fe islámica [2]. Pero lo que Segovia juzgaba de más utilidad para disputar con los musulmanes, era la anotación de los artículos abrogados que el alfaquí había hecho en su traducción [3]. Escribió también para él, aunque brevemente, la vida y genealogía de Mahoma, con otros opúsculos de contenido islámico.

Uno de los puntos que estudiaron con marcado interés fué el año inicial de la Era musulmana, para cuya computación hubieron de valerse de dos expertos matemáticos. Determinaron acertadamente el año 622 [4].

El maestro salmantino — ya sexagenario — ansiaba todavía adentrarse en el conocimiento de la lengua árabe; pero la suerte le fué adversa:

Después de todo esto, supliqué insistentemente al alfaquí se dignase permanecer conmigo otros dos meses, a fin de proseguir el estudio de la lengua árabe, *quod velut sillabicando legere incipiebam*. Conocía ya las letras, pero no los caracteres que designan el acento o

[1] Carta de Segovia a un destinatario que aún no he logrado identificar, Vat. lat. 2.923, f° 197 *v*; Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 190 *v*.

[2] Ignoro cuáles sean específicamente estos trece artículos, ya que los más conocidos *credos* musulmanes contienen un número variable. Cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, pp. 102-275.

[3] El propio Alcorán, II, 100; XVI, 103, admite la posibilidad de que algunos artículos puedan ser abrogados por otros posteriores. Cf. C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, II, Roma 1940, pp. 79-80.

[4] Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 191. Advierte Segovia la dificultad de concordar la cronología musulmana con la nuestra, por cuanto ellos adoptan el mes lunar y no restan un día en cada año bisiesto. Por lo demás, sería muy fácil dicha concordancia, ya que anotando ellos en sus contratos el año de la «sublimación de su Profeta» (Héjira), bastaría restar este número de los años de la Era cristiana.

determinan alguna variación en el significado de las palabras. Le propuse, además, discutir sobre las doctrinas del Alcorán; mas no pude obtener su asenso, aun después de haberle tentado varias veces mientras él laboraba en su versión. Como advertí que tal propuesta le desagradaba, ya fuese porque quería concluir rápidamente su trabajo, ya por otras causas, hube de abandonar mis propósitos. Sin embargo, al acercarse el momento de la separación, y tras haber recibido una remuneración colmada y sobreabundante, me prometió hacer que viniese su hermano, que era también alfaquí, y aún no se había casado, con objeto de enseñarme el árabe hasta la perfección. Pero vuelto de España el guía que allá lo condujo, me notificó, con tristeza, que el ansiado profesor, luego de haberse ya comprometido, no había podido superar el temor de un viaje tan peligroso. En realidad — explica Segovia —, nada había que temer, puesto que la magnanimidad del Duque [de Saboya] había otorgado salvoconducto y tomado bajo su protección a cuantos musulmanes viniesen, morasen o partiesen de mi residencia [1].

6. — VERSIÓN LATINA DE JUAN DE SEGOVIA

Ansiaba nuestro teólogo que la nueva traducción fuese útil a todos los escritores de Occidente; mas esto exigía una versión latina para cuantos desconociesen el romance castellano. Él mismo intentaba realizar este trabajo después de alcanzar un perfecto dominio de la lengua árabe, pues a su espíritu de severa crítica no satisfacía, en modo alguno, el calcar dicha versión sobre la traducción castellana.

Frustrado su primer intento por falta de profesor, vióse precisado a buscar solución por otro camino. Escribe entonces

[1] Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 190-191 v. Era a la sazón Duque de Saboya Luis II, hijo de Amadeo VIII, quien al ser elegido antipapa, con el nombre de Félix V, en 1439, había resignado en su hijo el gobierno de sus Estados. Como Segovia había sido uno de sus más notables defensores, bien merecidas tenía las atenciones que ahora recibía de su hijo.

al Ministro General de los franciscanos [1], muchos de cuyos conventos estaban enclavados en territorio musulmán o cabe sus fronteras, a fin de que le enviara un religioso que dominase a perfección el árabe y el latín, prometiéndole holgada recompensa. Hallábase a la sazón en Roma uno de dichos frailes, que, al parecer, satisfacía las ambiciones de Segovia. Sin embargo, antes de suplicar su venida, quiso probar su ciencia, remitiéndole, al efecto, una *sūra*, acompañada de su versión latina, para que sobre ella emitiese su juicio. La prueba debió de resultar satisfactoria, ya que Segovia se lamenta, con tristeza, de no haber llegado a un acuerdo en cuanto a las condiciones.

Dirigióse luego a un francés, que moraba en la zona fronteriza de Saboya, el cual, aunque respondió con suma diligencia, cuando Segovia le propuso la acostumbrada prueba de la *sūra*, no supo leerla ni interpretarla; afirmaba, no obstante, que sabía hablar el árabe, por haber sido durante quince años secretario del rey de Chipre y haber desempeñado numerosas legaciones ante los musulmanes, llegando hasta la misma ciudad de la Meca. Justificaba su ignorancia, observando que así como entre los cristianos se emplea el idioma vulgar (romance) y el latín, lo propio acontece entre los musulmanes, y que la escritura enviada pertenecía al árabe clásico o literal, de muy pocos conocido, aun entre los mismos sarracenos [2].

A pesar de estas dificultades, Segovia no se aviene a la idea de que su versión castellana, fruto de tantos sacrificios, permanezca desconocida y sea totalmente inútil a la mayor parte de los escritores latinos. Otea de continuo el horizonte por ver si descubre un traductor a medida de sus deseos. Pero el tiempo pasa, y, al fin, llega a convencerse de que es ilusoria su esperanza. En tal situación, pone por sí mismo manos a la obra, temiendo, de no hacerlo, el reproche fulminado por el profeta Ageo (1, 1 ss.) contra los judíos que, vueltos del destierro de Babilonia, se contentaban con proyectar, imbuídos de quiméricas ilusiones, la edificación de un templo que igualase en magni-

1 Era en aquella época el P. Giacomo Bassolini de Mozzanica.

2 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 191 *v*-192.

ficencia al de Salomón, rehusando todo esfuerzo para construir otro según sus actuales posibilidades [1].

La obsesión de Segovia consistía en que esta versión latina se ajustase enteramente al texto árabe, aun en las formas de expresión; para lograrlo, él mismo nos da cuenta de la norma que ha seguido: *Minime dubitavi verberare Priscianum, admodum incongrua persaepe usus latinitate*, y esto, en el empleo de los verbos, convirtiendo los deponentes en activos; en los nombres y participios de plural, usando el acusativo en vez del dativo; en el número de los casos, admitiendo tres en los participios y dos en los nombres — dativo y ablativo —, y asignando terminaciones distintas al masculino y femenino, a semejanza de la morfología arábiga, aparte otras curiosas innovaciones:

> Otras muchas novedades e incongruencias he introducido, latinizando multitud de palabras castellanas, tras haber descubierto en el propio Alcorán un buen número de vocablos usados también en el romance español; lo cual nada tiene de extraño, habiendo ocupado los musulmanes durante mucho tiempo gran parte de la Península: *et assuetudine ideoma coalescit* [2].

Aunque Segovia se veía precisado a trabajar sobre la versión castellana del alfaquí, lo hacía con tal cuidado y precisión, que pronto advirtió, por el mismo estilo, algunas expresiones superfluas, originadas de la impericia gramatical por parte del traductor. *Sed ego* — previene Segovia — *arabicum magis quam yspanicum servari volui loquendi modum*. En su minucioso análisis, llega a notar la exactitud con que estaban designadas las terminaciones de los casos en un ejemplar por él adquirido hacía ya mucho tiempo, y escrito, al parecer, en el reino de Granada. Desde el punto de vista de la vocalización era superior al mismo texto del alfaquí, quien, sin embargo, había conservado el verdadero sentido en su interpretación [3]. Sobre la extraordi-

1 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 192-192 *v*.
2 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 193 *v*-194.
3 El citado ejemplar lo donó a la Universidad de Salamanca, Escr. de don.,

naria dificultad de vocalizar rectamente en la lengua árabe, he aquí una observación de Segovia:

No debe, pues, sorprendernos el que, entre los numerosos ejemplares del Corán, sean extremadamente raros los que concuerden entre sí, ya que son poquísimos los musulmanes versados cumplidamente en las leyes gramaticales del texto coránico, como puede advertirse, sobre todo, en lo referente a los casos; porque el vocalizar *[axuclare]* es oficio tan sólo de maestros, quienes no siempre opinan del mismo modo [1].

Más dificultad que en los nombres, encontraba Segovia en designar las terminaciones de los verbos, en cuanto a sus tiempos y modos, gerundios y supinos, participios de presente, pretérito y futuro, en los nombres verbales que de ellos derivan y en los verbos pasivos e impersonales. Dióse cuenta de ello antes de regresar el alfaquí y preguntóle cómo podían los musulmanes determinar el verdadero sentido del texto, no expresando adecuadamente su escritura la diferencia de casos en los nombres, de tiempos, modos y otros matices en los verbos, por medio de letras o signos. Respondió el musulmán que seguían en ello el dictamen de la razón, según la materia de que se tratase, atendiendo, además, a los antecedentes y consiguientes.

Observó, asimismo, Juan de Segovia que el alfaquí tenía libros escritos sin vocales, en su mayor parte exposiciones del Corán, y que a ellos acudía para aclarar sus dudas. Esto le lleva a la siguiente conclusión:

Por cuanto llevamos escrito, se echa de ver que si en los libros dotados de vocales y signos no puede captarse el verdadero sentido sólo por la letra, sino que es preciso atender a otros elementos, cualquiera puede comprender la gran libertad de que gozan los alfaquíes

Sal. 211, f° 12 *v*: J. G. p. 181, n. 88: «Item Alchuranus de antiquissima scriptus littera arabica, et tenor ipsius demonstrat veritatem prenominati scripti noviter [el Alcorán trilingüe]; demonstrat etiam quod in eo magis servatur Ars Gramatice quam arabicus utitur sermo».

[1] Prólogo, Vat. lat. 2.923, f° 194 *v*.

para tergiversar el sentido donde no hay vocales, siendo ésta, a mi ver, una de las causas de por qué los propios musulmanes no entienden su ley ni pueden estar acordes en su interpretación [1].

A estas observaciones añade el maestro salmantino otra, si se quiere, de más valor, sobre el estilo del Alcorán: es, en ocasiones, sumamente conciso, cuajado de nominativos y ablativos absolutos, figuras gramaticales, poéticas y retóricas; se prodigan hasta tal punto las interjecciones, que en mchos pasajes recuerda el estilo de Terencio; se emplean también en demasía las preposiciones, a veces equívocamente, siendo preciso suplir un verbo para entenderlas.

No empleó, de ordinario, el alfaquí nominativos y ablativos absolutos, construcción poco frecuente en la lengua castellana; pero Segovia, que en un principio había adoptado igual norma, en el decurso de la versión cambió de parecer: *sed in processu malui latinam interpretationem arabico quam yspano loquendi modo fieri conformem, positis nominativis absolutis quoque absque verbo, gerundii etiam loco positum est participium* [2].

Con toda franqueza confiesa Segovia no haberse preocupado de corregir su versión latina, porque, a pesar de saber un poquito más de árabe que al principio [3], no podía asegurar que fuese enteramente conforme al texto original, por cuanto el alfaquí había dado pie a ciertas ambigüedades, al emplear, en ocasiones, las mismas letras y signos con valor totalmente diverso. Abundan también los sinónimos, que él quizá aumentó por desconocer la lógica natural, la filosofía moral y la teología.

Como toda palabra ha de apoyarse en el testimonio de dos o tres, según el sentir de la Escritura *(Deut.*, 19, 15), Segovia espera hallar otro censor de su versión, sobre todo, en cuanto al alcance de ciertas palabras, y otros pormenores para él des-

1 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 194v-195.

2 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 195.

3 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fº 195: «... in fine, licet modicum, plus tamen quam a principio de arabico intelligerem».

conocidos. Mientras tanto, si la necesidad no obliga o la utilidad no lo aconseja, no piensa divulgarla, a no ser que de ello pudiera provenir el esperado auxilio [1].

7. — PRÓLOGO LATINO DE SEGOVIA

Hasta aquí hemos trazado la génesis laboriosa del primer Alcorán trilingüe. Por desgracia, esta obra, sobremanera interesante, no es hoy desconocida, si es que definitivamente no se ha perdido. Lo único que de ella se conserva es su prólogo latino, escrito por Juan de Segovia en 1456, y del que hemos entresacado buena parte de las noticias ensambladas en este capítulo [2]. Por dicho prólogo conocemos con toda exactitud las características externas del magnífico volumen, una vez terminado: en una página estaba escrito el texto árabe por mano del alfaquí; en la otra — paralela —, la traducción castellana, «littera grossa et formata», por un atildado calígrafo; en los espacios interlineales se escribió, con letra roja, la versión latina. El manuscrito constaba de 33 cuadernos de 6 hojas cada uno, sumando un total de 198 folios [3].

Poco debió de aprovecharse el maestro salmantino de esta nueva traducción, ya que muy luego se vió aquejado por mortal dolencia. De hecho, tan sólo dos de sus cartas aparecen fechadas con posterioridad a la terminación del Alcorán trilingüe: una de ellas está dirigida a cierto personaje, amigo suyo, que aún no

1 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 195-195 *v*.

2 Copia de dicho prólogo se conserva en el códice Vat. lat. 2.923, folios 186-196. Otra copia muy posterior existe en la Bibl. Nac. de Madrid, manuscrito 9.250, fos 107-121 *v*; tal vez sea la misma que poseía Nicolás Antonio, hecha sobre el citado códice Vaticano (cf. *Bibl. hisp. vet.*, II, p. 234), ya que la letra es de su época, y en el manuscrito de la Nacional se han encuadernado juntamente papeles de muy diverso contenido, letra y procedencia. Esta copia tardía contiene numerosos errores, sobre todo, en la transcripción de números y en la interpretación de abreviaturas.

3 Prólogo, Vat. lat. 2.923, fos 190 *v*, 195 *v*.

he logrado identificar; la otra, al cardenal de Siena Eneas Silvio, tres meses antes de su ascenso al Pontificado, bajo el nombre de Pío II.

8. — ¿SE HA PERDIDO EL ALCORÁN TRILINGÜE?

Sabemos por la escritura de donación, que el famoso ejemplar fué legado, cual preciosa joya, a la Universidad salmantina [1]; pero, ni allí se conserva, ni han quedado noticias sobre la época de su desaparición y actual paradero. En un libro de claustros de dicha Universidad aparece consignado, en 1468, un préstamo al Arzobispo de Compostela, del libro del «Alcorán», con objeto de copiarlo [2]. Julio González [3] afirma ser el ejemplar de Segovia; pero, aun cuando tal suposición pueda revestir cierta probabilidad, atendido el corto espacio de tiempo transcurrido desde la donación, y la celebridad de obra tan renombrada, carecemos, empero, de documentos que la corroboren. Supuesta, sin embargo, la parte afirmativa, pudiera sospecharse que, con motivo del préstamo, hubiese quedado en Compostela el codiciado ejemplar; pero mis cuidadosas averigüaciones no han aportado, hasta la fecha, resultados positivos. Prosigo, no obstante, su búsqueda en otras direcciones — sobre todo en bi-

[1] Escr. de don. Sal. 211, fº 12 *v*: J. G., p. 180, n. 86: «Liber Alchurani per sarracenos deputatus velut sit divina lex, ne latere quicquam ex ea possit, interpretatus novissime ipsius Johannis labore magnisque impensis; triplici quoque lingua descriptus est ipse Alchuranus, arabicis videlicet, yspanis et latinis literis, in magno volumine de marca maiori; et in principio eius prefatio Johannis super ipsam translationem facta..... Prime membrane Alcurani ultima linea sic dicit: «et illis qui cedunt cum eo quod misi tibi». Ultime vero columpne prima linea: «non genuit neque fuit genitus». — Pretendía Segovia, con la donación de este valiosísimo ejemplar y la de otros opúsculos referentes al Islam, impulsar nuevamente en la Universidad salmantina los estudios arábigos, algún tanto decaídos. Cf. Escr. de don., Sal. 211, fº 3 *v*: J. G., pp. 147-48.

[2] Arch. de la Univer. de Salamanca, Libro de Claustros de 1468, fº 132 *v*.

[3] Op. cit., p. 106.

bliotecas privadas —, y aun abrigo la esperanza de poder encontrarlo, si es que definitivamente no ha desaparecido [1].

El hallazgo de este primer Alcorán trilingüe sería interesante por múltiples conceptos: podríamos aquilatar los progresos realizados en la traducción castellana del alfaquí, respecto a la versión latina de Chester; nos sería dado conocer hasta qué punto caló el alfaquí la estructura del habla castellana; tal vez no careciera de interés para estudiar la transmisión y el, a veces, diverso significado histórico de ciertos vocablos árabes recibidos en nuestro romance; comprobaríamos a qué extremos llegaba el espíritu crítico del maestro salmantino; y, en resumen, podríamos admirar, una vez más, la excepcional intuición de Juan de Segovia en cuanto a la naturaleza y propiedades características de la lengua árabe; intuición en verdad sorprendente, atendidos los rudimentarios conocimientos que de tal idioma poseía.

Darío Cabanelas, O. F. M.

[1] Sobre el Alcorán trilingüe escribió un breve artículo mi buen amigo Esteban Lator, S. J., *Giovanni de Segovia e la prima versione bilingue del Corano*, apud *La Civiltà Cattolica*, 96 (1945), I, pp. 36-44, espigando algunas noticias del cód. Vat. lat. 2.923. Al tiempo que me enviaba dicho artículo, me proponía que si yo tuviese la fortuna de dar con el valioso manuscrito, tendría sumo gusto en colaborar conmigo en la edición. Complacido acepté entonces su oferta, y, hoy tan sólo espero que la suerte me acompañe para poder cumplirla.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXIV

SUMARIO: *La inscripcion fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm en Toledo*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *Sur une inscription arabe de Denia*, por E. Lévi-Provençal. — *Las casas del Partal de la Alhambra de Granada*, por L. T. B. — *Ventanas con vidrios de colores en los edificios hispanomusulmanes*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos musulmanes*, I, por Felipe Mateu y Llopis.

LA INSCRIPCION FUNDACIONAL DE LA MEZQUITA DE BĪB AL-MARDŪM EN TOLEDO

CUMPLIENDO lo prometido en el estudio del rótulo cúfico que conmemora la construcción de la primitiva aljama de Sevilla (la mezquita de Ibn ʿAdabbas) [1], vuelvo sobre la inscripción que sirve de título a este artículo, para tratar de resolver el problema que plantean a los arqueólogos la catalogación y data del edificio.

[1] Cf. *La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla*, apud «Crón. Arq. de la Esp. Mus.», XX (AL-ANDALUS, XII [1947], p. 145 = [19]).

Una cuestión embarazosa.

Aunque el letrero cúfico de la supuesta mezquita de Bib al-Mardūm cuenta apenas con medio siglo de efectiva presencia en la epigrafía arábigoespañola, tiene un historial excesivamente largo y apasionante.

Se descubre, sensiblemente mutilado, el día 22 de febrero de 1899, y, escasos días más tarde, en 13 de marzo, Amador de los Ríos hace de él la transcripción y lectura siguientes:

بسم الله الرحمن الرحيم ، اقام ذلكا المسجد ا.....ا انْجديدا على
مِلّة اَبتِعا بوابا بنية فتُما بعون الله على يدى موسا ابن على البناء وسعادن
وتُم في المحرّم سنة سبعين وثلث مائة

¡En el nombre de Alláh, el Clemente, el Misericordioso! Fué erigida esta Mezquita..... adherida a la primitiva firmemente en la disposición de la obra, y se terminó con el auxilio de Alláh, bajo la dirección (por manos) de Musa-Ibn-Aly, el arquitecto, y de Saâdan. Fué concluída en Al-Muharrram del año setenta y trescientos [1].

Pero esta enigmática versión no satisface ni a su propio autor, que, tan pronto como tiene ocasión, la rectifica como sigue:

بسم الله الرحمن الرحيم ، اقام ذلك المسجد ا..... التجديد اعلى
منه ابتغا بوأب بنيه فتُما بعون الله على يدى موسا ابن على البناء وسعادة
وقم سنة سبعين وثلث ماية [2]

¡En el nombre de Alláh, el Clemente, el Misericordioso! Fué recons-

[1] Cf. *La ermita del Santo Cristo de la Luz en Toledo*, Madrid 1899, p. 25.

[2] En la transcripción falta: في المحرّم.

truída esta Mezquita..... renovación de la parte superior de ella, proponiéndose hacer hermosa su obra, y se terminó (la restauración) con el auxilio de Alláh, bajo la dirección de Musa-Ibn-Aly, el Arquitecto, y de Saâda. Fué concluída en Al-Muharram del año setenta y trescientos [1].

La nueva traducción, menos oscura que la primera, gana pronto adeptos entre los arqueólogos. Y no faltan quienes, interpretándola libremente, ven confirmado en ella el añejo supuesto de que la ermita toledana era en su planta, e incluso en sus partes bajas, una iglesia visigoda convertida en mezquita.

Corriendo el tiempo, don Manuel Gómez-Moreno sale al paso de esta teoría, por dos razones tan simples como convincentes, a saber: que el monumento está orientado contra rito de iglesias, y que, salvo los añadidos de época postmusulmana antiguos y recientes, la fábrica es hemogénea, desde sus cimientos hasta lo más alto de sus muros, todo lo cual se aviene a la perfección con la fecha en que el edificio fué terminado, es decir, *en 390 — no 370 — de la héjira (año 1000 de Cristo) según declara con bastante fijeza el epígrafe de su fachada* [2]. Tan certero razonamiento dejá malparada la teoría visigoda y, además, pone de manifiesto que la segunda traducción de Amador es tan endeble como la primera, pues el letrero no conmemora una restauración, sino una fundación, y ésta es del año 390 de la héjira y no del 370.

La rutina sigue, sin embargo, aceptando la versión de Amador de los Ríos, que reaparece, unas veces modificada [3], otras sin corregir [4], y otras comentada en sentido muy favorable a la

[1] Cf. *Monumentos Arquitectónicos de España*, segunda serie, Madrid 1905, p. 95.

[2] Cf. *Arte Mudéjar toledano*, Madrid 1916, p. 4 y, además, *Iglesias Mozárabes*, Madrid 1919, p. 12.

[3] Cf. E. Lambert, *Tolède*, Paris 1925, p. 19.—He aquí la nueva traducción: *¡En el nombre de Alláh, el Clemente, el Misericordioso! Esta mezquita fué construída..... y terminada con el auxilio de Alláh, bajo la dirección del arquitecto Mousâ-ibn-Ali y de Saâda. Fué concluída en el mes de al-Moharram del año 370.*

[4] Cf. G. Marçais, *Manuel d'Art Musulman*, I [Paris 1926], p. 238.

atrayente hipótesis de una tranformación de la iglesia visigoda [1]. Para colmo, el eminente epigrafista E. Lévi-Provençal, que tuvo oportunidad de examinar la inscripción y de apreciar las mutilaciones de que adolece, sostiene que es tan aventurado intentar descifrar los pocos signos que de ella restan, como tratar de seguir, a través de los mismos, la versión de Amador [2].

La rutina y el apego a suposiciones indefendibles no podían encontrar más sólido apoyo. Después se hace un silencio de dieciocho años.

Solución provisional.

¿Por qué, salvo la posición negativa y marginal de Lévi-Provençal, se sigue concediendo crédito a la versión de Amador de los Ríos, definitivamente desacreditado como epigrafista árabe, y no a las afirmaciones de un maestro como Gómez-Moreno?

Para invalidar aquélla bastaría examinar los cuatro dibujos principales que acompañan las dos versiones de Amador de los Ríos. No hay mejor arma contra las tales traducciones que los mismos diseños que pretenden ilustrarlas.

En efecto, tómese el más viejo de los cuatro, adjunto a la primera versión de Amador de los Ríos, y estúdiese someramente. En él se ve diseñada por su propio descubridor, el señor González Simancas, toda la decoración en ladrillo hallada en 1899 sobre la fachada principal de la ermita toledana. El friso epigráfico aparece diseñado con bastante propiedad, por lo que es posible descifrar casi todos sus signos y llegar a la siguiente lectura de principio:

بسم الله الرحمن الرحيم أقام هاذا المسجد ..... من مله
(ماله *sic*, por) ٱبتغاء ثواب الله فتمّا *(sic)* بعون الله على يدي موسى ابن
علي البنّاء وسعادة وتمّ في المحرّم سنة تسعين وثلث مائة

[1] Cf. Marqués de Lozoya, *Historia del Arte Hispánico*, Barcelona 1931, p. 220.

[2] Cf. *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 50.

Basmala. Hizo levantar esta mezquita..... (dos palabras?)..... de su peculio, solicitando la recompensa ultraterrena de Allāh [por ello]. Y se terminó, con el auxilio de Allāh, bajo la dirección de Mūsà ibn ʿAlī, el arquitecto, y de Saʿāda, concluyéndose en muḥarram del año trescientos noventa [= 13 diciembre 999 / 11 enero 1000 J. C.].

El fruto obtenido es ya bastante; pero, sin comentarlo, pasemos al segundo dibujo. Acompaña, igual que el anterior, a la primera traducción, y es, en realidad, una composición tipográfica que Amador de los Ríos, pensando lógicamente, debió de dirigir No sorprenderá, por tanto, que transcriba على *(= sobre)* donde antes se transcribía من *(= de)*, o سبعين *(= setenta)* en vez de تسعين *(= noventa)*. En ello se ve la mano de Amador de los Ríos.

Por último, pasemos a examinar los dos dibujos restantes, que ilustran la segunda versión. Uno muestra la fachada principal del monumento en conjunto, mientras el otro representa todo el friso epigráfico en detalle; mas la inscripción aparece trazada en los dos de modo idéntico, y este trazado lleva, por una parte, a ratificarse plenamente en la transcripción de la partícula من del dibujo de González Simancas (desechando, en consecuencia, la variante على que Amador de los Ríos hizo figurar en la composición tipográfica), en tanto que, por otra, nos obliga de nuevo a leer سبعين y no تسعين. En las restantes palabras se afianza nuestra versión de principio tanto como se debilita la hecha por Amador de los Ríos.

El resumen del examen de los cuatro diseños es que, de los dieciocho vocablos que, al parecer, componen el epígrafe, quince tienen transcripción y traducción seguras; uno da origen a la discrepancia سبعين / تسعين, y sólo los dos restantes son, por el momento, indescifrables.

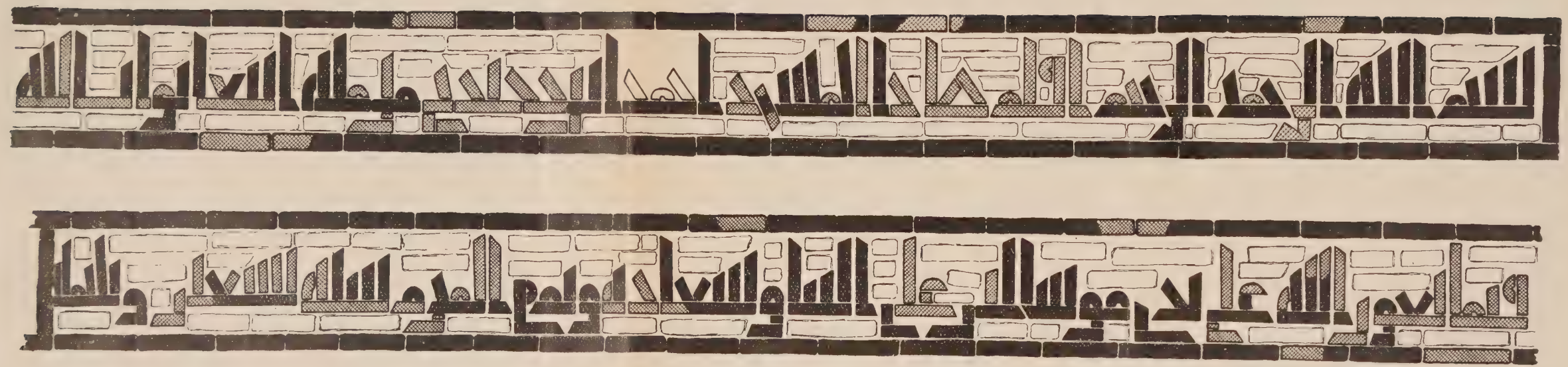
Respecto a la discrepancia de la cifra, hemos de sentar que no todos los dibujos tienen idéntica autoridad, puesto que el más viejo fué hecho por persona no obligada a doblegarse a los dictados de Amador de los Ríos, mientras los otros tres se hicieron, a no dudar, bajo su dirección facultativa. Ahora bien,

según es notorio, Amador de los Ríos no tenía escrúpulos en falsear los diseños de las inscripciones que había de traducir, siempre que lo estimaba oportuno para salir airoso de su cometido [1]. No cabe, pues, duda de que el dibujo de González Simancas ofrece más garantías, y que en principio hay que pronunciarse por تسعين, hasta tanto no se demuestre que es lectura equivocada.

Finalmente, y por lo que toca a los dos únicos vocablos por descifrar, es evidente que han de contener el nombre del sujeto agente del verbo أقام, es decir, el de la persona que sufragó los gastos de la construcción. Del primero sólo resta, según se aprecia en todos los diseños, un *alif* inicial y un trazo horizontal continuo, que sería común a los demás signos que faltan, desaparecidos al abrir un mechinal. Por proporcionalidad entre el ancho del hueco y la longitud media de las letras, se puede suponer que este nombre fuese أحمد *(= Aḥmad)*, muy corriente entre los musulmanes de todo tiempo y lugar. Más trazos quedan del segundo vocablo; pero han sido interpretados por cada dibujante de diferente modo. Los únicos en que todos concuerdan son ...حديد..., los cuales, a poco que se puntúen ...حديد..., llevan a pensar instintivamente en الحديدي *(= al-Ḥadīdī)*, es decir, en los Banū-l-Ḥadīdī de Toledo, de todos conocidos. Según esto, el nombre completo del fundador en cuestión sería أحمد الحديدي *(= Aḥmad al-Ḥadīdī)*, hipótesis no de despreciar.

Ya tenemos, pues, y a base de los mismos dibujos que acompañan las versiones de Amador de los Ríos, una traducción provisional completa, que — claro es — discrepa bastante de dichas versiones; pero los risibles dislates gramaticales de éstas son de tanto volumen y de tal naturaleza, que, en los tiempos que corremos y en la altura alcanzada por nuestros estudios, no merecen la pena de ser comentados. Lo de la *renovación de la parte superior, etc.* (cf. supra) es sencillamente grotesco.

[1] Cf. mi estudio *La pila de abluciones del Museo de Córdoba*, apud «Crón. Arq. de la Esp. Mus.», IX (AL-ANDALUS, VI [1941], p. 449 = [39], nota 3).



Trozos hallados enteros. Trozos deteriorados. Trozos desaparecidos

Inscripción fundacional en la fachada de la mezquita de Bib al-Mardūm en Toledo.

Lo único que nos queda es buscar documentos más importantes y concluyentes que los dibujos hasta ahora utilizados, para aclarar los puntos todavía dudosos.

Solución definitiva.

Existe, en efecto, un documento gráfico valiosísimo, de mucha más importancia que todos los dibujos. Se trata de un conjunto de magníficas fotografías antiguas que reproducen la inscripción tal como fué hallada. Son propiedad del señor Gómez-Moreno, que estaba, pues, perfectamente documentado para poder oponerse a la versión de Amador de los Ríos. Le agradezco profundamente que me las haya comunicado. A base de ellas he dibujado para el lector la configuración de todos y cada uno de los signos descubiertos, que autorizan las siguientes versión y traducción definitivas, y justifican del todo la opinión del señor Gómez-Moreno:

بسم الله الرحمن الرحيم أقام هاذا المسجد أ[حمد] ابن حديديّ من
ماله (*sic*) ابتغاء ثواب الله فتمّا (*sic*) بعون الله على يدي موسى ابن عليّ
البنّاء وسعادة فتمّ في المحرّم سنة تسعين وثلث مائة

Basmala. Hizo levantar esta mezquita Aḥmad ibn Ḥadīdī, de su peculio, solicitando la recompensa ultraterrena de Allāh [por ello]. Y se terminó, con el auxilio de Allāh, bajo la dirección de Mūsà ibn ʿAlī, el arquitecto, y de Sāʿada, concluyéndose en muḥarram del año trescientos noventa (= 13 diciembre 999 / 11 enero 1000 J. C.).

Como puede observarse, el nombre del fundador no está grafiado de la manera correcta que antes se supuso, sino en la forma más imperfecta de ابن حديدي أ[حمد], y por consiguiente, eran tres y no dos las palabras que habían quedado sin descifrar en un principio.

Este Aḥmad ibn Ḥadīdī parece ser, con toda probabilidad,

el abuelo del célebre qāḍī toledano Abū Bakr Yaḥyà b. Saʿīd b. Aḥmad al-Ḥadīdī, víctima de al-Qādir bi-llāh [1].

En cuanto al año en que finalizaron las obras, es seguro que se trata del 390 h.

La inscripción original.

Contra mi costumbre, he descifrado el epígrafe por medios indirectos, sin referirme a la inscripción original. Acudir a ésta antes de ahora hubiera complicado más el problema, en vez de facilitar la solución, por las razones que voy a exponer.

La inscripción se halla en un estado de deterioro idéntico, poco más o menos, al del momento en que fué hallada. No es, pues, exacto que no se pueda leer. Precisamente porque se puede leer, salta a la vista que en ella han intervenido, con torpeza y mala fe, manos pecadoras, no para restaurar el epígrafe, sino para retocar algunos de sus rasgos, con la mira de ajustarlos a las erróneas interpretaciones de Amador de los Ríos.

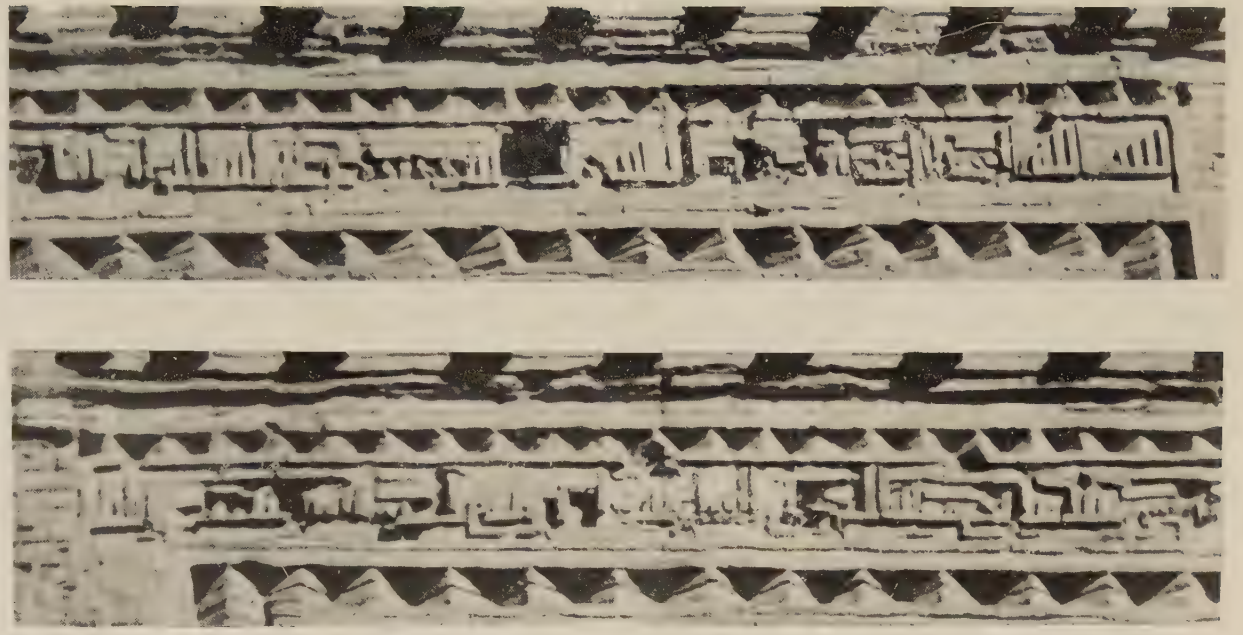
Así, de ابن حديدي *(= Ibn Ḥadīdī)* se ha intentado hacer التجديد *(= la restauración)*, y de tan burda manera, que aunque se ha disimulado con mezcla lo poco que apareció de los trazos inferiores y angulosos de las letras *nūn* y *yāʾ*, se ha suplido la falta del trazo vertical del *nūn* con un supuesto *tāʾ* excesivamente raquítico y con la cabeza vuelta a la derecha, y se han dejado subsistentes dos trozos de ladrillo, uno horizontal y otro algo inclinado a la izquierda, que constituye el cuerpo y la parte superior, respectivamente, del *yāʾ* final.

Asimismo, de تسعين *(= noventa)*, se ha hecho سبعين (= *setenta)*, reemplazando las faltas de los trazos verticales tercero y cuarto del vocablo por dos pedazos de ladrillo sensiblemente

[1] Nuestro personaje Aḥmad tiene una nota biográfica en *Takmila*, ed. Bel y Bencheneb, nº 32, y su hijo Abū-l-Ṭayyib Saʿīd en *Ṣila*, ed. Codera, biogr. 493. Respecto a Abū Bakr Yaḥyà, su nieto, consúltese principalmente Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, IV, p. 118 ss.

Toledo. — Inscripción fundacional de la mezquita de Bīb al-Mardūm, tal como fué descubierta. Detalle de las palabras ابن حديدي.

Toledo. — Inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm, tal como fué descubierta. Detalle de la palabra تسعين.



Toledo. — Epígrafe fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm, como está en la actualidad.

Granada. — Alhambra. El Partal desde el Peinador de la Reina.

Dibujo de Vivian.

más grueso que el empleado en la inscripción, escalonados de derecha a izquierda, con el fin de que el pedazo más pequeño simule el último trazo del *sīn*, y el siguiente más grande el *bā'*.

Por fortuna, estas ingenuas falsificaciones quedan al descubierto gracias a las fotografías. Recuérdense, además, estas palabras del propio Amador de los Ríos sobre el supuesto numeral سبعين: «*Mostraba en primer lugar los tres trazos verticales y paralelos del sin* (ـسـ)*, y a través de las roturas, distinguíase la mortaja de otro cuarto trazo vertical, de igual altura* [1], o sea, que, por lo menos, el cuarto trazo vertical faltaba, y hoy lo vemos figurar rechoncho y rejuvenecido en la inscripción, lo que quiere decir que alguien lo ha restituído por su cuenta y riesgo.

Ignoro cuándo se hicieron estos malhadados retoques: tal vez hacia 1910, al tiempo de restaurarse el monumento. Lo que sí sé es que dicen bien poco en favor de quienes se prestaron a hacerlos. Desde luego, deben ser tenidos en cuenta para si algún día se piensa, para bien de todos, en la necesidad de subsanarlos. — M. Ocaña Jiménez.

SUR UNE INSCRIPTION ARABE DE DENIA

Au numéro 190 de mon recueil des *Inscriptions arabes d'Espagne* [2], figure, second de deux textes présumés espagnols «déracinés», l'épitaphe d'un vizir-secrétaire de chancellerie, mort le 8 ŷumādà I 477 (12 septembre 1084). La belle dalle de marbre blanc sur laquelle est gravée cette épitaphe fait partie des collections du Musée du Louvre, à Paris [3]. C'est mon collègue et ami Gaston Wiet qui, il y a quelque vingt ans, eut l'amabilité de m'en signaler l'existence, avant d'en insérer le

[1] *La ermita...*, p. 24.

[2] Voir E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leide-Paris 1931, pp. 183-184.

[3] Inventaire, n° 8.156.

texte, en 1936, dans le *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* [1], publication collective dont il est l'un des directeurs.

Aucune indication précise ne put m'être fournie, au moment où j'entrepris au Louvre le déchiffrement de l'inscription, sur son origine et la manière dont elle fut acquise par le Musée. Le teneur du texte et l'examen paléographique de la pierre me donnèrent toutefois à croire qu'il s'agissait très probablement d'une inscription de provenance espagnole; je pus même émettre l'hypothèse que le défunt «appartenait sans doute à l'entourage d'un dynaste du Levant ou du Sud-Ouest de l'Andalousie à la fin du Ve siècle H.»

* * *

C'est de la façon la plus fortuite que je viens d'obtenir la preuve du bien fondé de ces deux suppositions, grâce à la communication, par l'intermédiaire de mes collègues J. Sauvaget et L. Massignon, d'une correspondance de M. le Ministre plénipotentiaire Amédée Outrey, chef du Service des Archives du Ministère français des Affaires étrangères.

En effet, il y a quelques mois, M. Outrey a fait tenir à M. Massignon la reproduction photographique d'une lettre adressée de Paris, le 15 avril 1842, par le Consul de France Gauthier d'Arc à «Son Excellence Monsieur Guizot, ministre des Affaires étrangères», par laquelle cet agent, qui venait d'occuper un poste consulaire en Espagne, offre au roi des Français Louis-Philippe le marbre actuellemente conservé au Louvre et qu'il déclare avoir rapporté de Denia [2]. Il fournit

[1] Publications de l'Institut français d'Archéologie orientale, t. VII, le Caire 1936, n° 2.744, p. 224.

[2] Voici le début de cette missive: «Monsieur le Ministre, l'extrême rareté des monuments cufiques en Espagne me fait espérer que Votre Excellence voudra bien attacher quelque prix au marbre que j'ai rapporté de Denia, et que je serais heureux de voir accepter par le Roi.

»Ce monument se rattache à l'histoire d'un prince maure contemporain et voisin du Cid; il offre des particularités remarquables dans le système graphique

dans sa lettre une transcription du texte de l'épitaphe, ainsi qu'une traduction en français, qu'il dit avoir établie avec le concours de son «savant condisciple et ami M. Reynaud» [1]; c'est à cette collaboration qu'il doit, ajoute-t-il, «la parfaite exactitude de cette traduction d'un monument fort difficile à déchiffrer».

Me sera-t-il permis d'ajouter que si la traduction est, dans l'ensemble, correcte, la transcription sur laquelle elle a été établie comporte plusieurs graves erreurs de lecture et une mauvaise datation (477, au lieu de 479), et ne donne qu'incomplètement le nom du défunt? En tout cas, l'inscription n° 190 de mon recueil se trouve désormais identifiée, quant à son origine et sa provenance, grâce à la lettre d'hommage que le consul Gauthier d'Arc eut l'heureuse inspiration d'adresser à Guizot. Et le texte doit en être reporté à sa place normale, sous la rubrique des inscriptions arabes de la province d'Alicante.

* * *

Il est même permis, maintenant qu'il est établi que l'inscription de 477 provient de Denia, de lui consacrer quelques lignes de commentaire historique. A l'époque de la mort du vizir nommé dans le texte de l'épitaphe — sur le nom duquel je vais revenir — Denia, capitale du petit Etat maritime fondé dès le début de l'époque des *taifas* par l'esclavon ʿāmiride Muǧāhid, auquel avait succédé, en 1044-45 (436), son fils ʿAlī ibn Muǧāhid Iqbāl al-dawla, était passée, depuis moins de dix ans, au pouvoir du roi hūdide de Saragosse al-Muqtadir billāh. Celui-ci avait détrôné le prince de Denia, sans tenir compte du fait qu'il était son propre gendre, en 1076 (468) [2]. Et sans doute délégua-t-il son autorité, pour administrer sa nouvelle

qui s'y trouve employé: voici le texte et la traduction de l'inscription qui s'y trouve gravée».

1 Il s'agit du célèbre arabisant français M. Reinaud, mort en 1867.

2 Voir, outre les chroniqueurs hispano-musulmans (notamment Ibn ʿIḏārī et Ibn al-Ǧaṭīb), A. Prieto Vives, *Los reyes de Taifas*, Madrid 1926, p. 37.

conquête, à un personnage de confiance de son entourage, qui peut fort bien avoir été précisément le secrétaire de chancellerie *(kātib)* et surintendant du trésor *(mušrif)*, auquel est accolée, comme c'était l'usage à cette époque en Espagne musulmane, l'épithète de vizir, Abū ʿĀmir Muḥammad ibn ʿĀmir ibn Ḏirwa al-Ŷabrī. Ce qui peut le donner à croire également, c'est que la *nisba* al-Ŷabrī se rapporte à *1 abra*, graphie arabe, attestée par le géographe al-Idrīsī [1], pour le nom de la localité aujourd'hui nommée Chiprana, située sur l'Èbre, dans la province de Saragosse *(partido judicial* de Caspe). Ainsi al-Muqtadir aurait-il fixé son choix, pour l'envoyer le représenter à Denia, sur un dignitaire de la Frontière supérieure, ce qui semble fort plausible et aurait été de bonne politique. Malheureusement, mes recherches, il y a vingt ans comme aujourd'hui, pour essayer d'identifier d'une manière plus précise ce vizir de Denia sont demeurées vaines: je n'ai pu ou su retrouver sa trace dans les répertoires biographiques hispano-musulmans dont nous disposons. — E. LÉVI-PROVENÇAL.

Paris, 16 avril 1949.

LAS CASAS DEL PARTAL DE LA ALHAMBRA DE GRANADA [2]

A oriente de la casa real vieja y cercano al patio de los Leones, el Partal es uno de los lugares de más sugestivo encanto de la Alhambra. Arquitectura, paisaje, vegetación y agua se unen en él tal vez con más íntima y estrecha armonía que en

[1] Ed. Dozy et de Goeje, p. 190 du texte et 231 de la traduction. La graphie arabe la plus courante est *Šabrāna* ou *Šibrāna* (Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, éd. Wüstenfeld, III, p. 253; Ibn al-Abbār, *Takmila* (B.A.H., V), p. 170. — C. F. Seybold, *Hispano-arabica*, II *(Revista C. E. H. Granada*, 1913, p. 205) voit dans le toponyme cité par al-Idrīsī une mauvaise lecture pour *Ŷalza*, l'ancienne *Celsa* — ce qui relève de la pure fantaisie.

[2] Los planos y dibujos que acompañan a estas notas han sido hechos sobre otros del arquitecto don Ambrosio del Valle.

ningún otro de la célebre residencia nazarí. La arquitectura es sencilla y hasta humilde — ladrillo rojizo al descubierto —, y el edificio más destacado, el pórtico que dió nombre al lugar — *partal*, vestíbulo o pórtico — [1], conocido modernamente por torre de las Damas, no alcanza categoría monumental. Flanquéanle sendos grupos de construcciones de menor elevación: a levante, a pocos metros de distancia, el oratorio y la casita, ya descritos en estas páginas; a occidente, medianera una de la torre y las demás a continuación, tres reducidas viviendas, dos de ellas construídas sobre el adarve de la muralla general del recinto, y la otra normal, formando escuadra con las primeras.

La modestia de estas construcciones explica que carezcan de historia conocida. Probablemente fué a una de ellas a la que se retiró, según el relato de Hernando de Baeza, la mujer de Muley Hasan, después de morir de pestilencia el menor de los hijos del Rey, previa licencia de éste para pasar, con los otros dos y sus gentes, desde el Cuarto de los Leones, donde habitaba, «a otra casa que estaua casi junto con aquélla». Poco tiempo después, Boabdil y su hermano se descolgaron de noche por una soga de lana atada a «un mármol», es decir, a una columna, parteluz de una ventana gemela, seguramente de la torre de las Damas, para reunirse con sus partidarios, que les esperaban al pie del adarve de la posada de los príncipes, a unos doscientos pasos de la huerta del Generalife, y huir a caballo a Guadix y Almería [2].

En época cristiana, en 1590, se mencionan estas construcciones con motivo de un reconocimiento de las de la Alhambra después de los daños que sufrieron al volar en esa fecha un molino de pólvora que había junto a San Pedro, cerca de la orilla del Darro [3].

1 *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, tomo primero, segunda edición (Leiden-Paris 1927), p. 73.

2 *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada...*, por Hernando de Baeza, en *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, que publica la Sociedad de Bibliófilos españoles (Madrid 1868), pp. 19-20.

3 Arch. de la Alhambra, Leg. 45: «... Así mesmo en otras casas de aposento, questán junto a la alberca del Portal, que cae sobre el bosque, se rompieron y

Es inútil buscar alusiones al grupo de viviendas del Partal en las publicaciones en las que modernamente se describe la Alhambra, ni aun en las más minuciosas y dilatadas. Pero la omisión de literatos y arqueólogos, que contemplaron con ojos distraídos las casas ruinosas, salváronla los pintores y dibujantes románticos, singularmente los ingleses, finos catadores de la belleza de ese lugar olvidado. Lewis y Vivian dibujaron con amorosa meticulosidad, en la primera mitad del siglo XIX, desde el admirable mirador que es el Tocador o Peinador de la Reina, la torre de las Damas y el grupo de viviendas inmediatas, y más allá la torre del ex convento de San Francisco de la Alhambra, destacándose todas esas construcciones sobre las laderas blancas de Sierra Nevada. Ambos artistas encuadraron sus dibujos en uno de los arcos del Peinador; en primer término, bajo él, no podía faltar el personaje pintoresco que diese vida y carácter al dibujo. Lewis colocó una juvenil figura femenina, envueltas en amplia vestidura sus formas opulentas, con el brazo derecho apoyado en el antepecho, en actitud de contemplativa indolencia; al lado, una silla, con un libro encima, y un perro. Vivian dibujó, sentado en el antepecho, la espalda contra una columna, a un contrabandista: pañuelo a la cabeza, anudado atrás; faja a la cintura; calzón corto y polainas de cuero ricamente adornadas. Al lado, la amplia capa; en el suelo, el clásico sombrero de catite, junto a un cesto con frutas que rebosan por el pavimento y el antepecho. Por el Partal bajo se ve desfilar a un grupo de presos, pobladores del penal de la Alcazaba, bajo la vigilancia de un soldado con el fusil al hombro [1].

La maravillosa meticulosidad del dibujo del concienzudo Vivian contrasta con los trazos nerviosos de otro hecho algunos años después desde sitio próximo por el artista Martín

cayeron muchos tabiques y puertas y ventanas y dos chimeneas... En otras casas de aposento, questán junto con éstas arriba dichas se cayeron y se rompieron muchos tabiques y puertas y ventanas, y en los tejados dellas mucha cantidad de daño». (*Granada y sus monumentos árabes*, por don José y don Manuel Oliver Hurtado [Málaga 1875[, p. 519).

[1] Lewis, *Sketches of Spain and Spanish character* (Londres, s. a.); G. Vivian, *Spanish Scenery* (Londres 1838).

Rico (¿1835?-1908). Una fotografía de Laurent, vieja de unos tres cuartos de siglo, muestra las viviendas algo más ruinosas y abandonadas que como las vieron los dibujantes ingleses. Era aún ése un resto de la romántica Alhambra de Washington Irving, en la que la imaginación de las gentes cultas encontraba magníficos pretextos para suponer riquezas artísticas escondidas tras cualquier paredón a punto de desplomarse o bajo una solería descompuesta; el pueblo, apoyo para sus fantasías de tesoros enterrados por los reyes moros.

Lamentablemente vendidas estas casas a particulares, como todas las del Partal, en la primera mitad del siglo XIX, habitáronlas gentes humildes hasta su adquisición para el Estado, hará unos cuarenta años, por el Patronato de la Alhambra, que presidía don Guillermo J. de Osma. Una de ellas, la medianera con el pórtico, adquirió cierta fama por haberse descubierto en sus muros, en 1907, restos de pinturas al temple, de gran sabor oriental.

Una vez compradas, su estado ruinoso obligó a apearlas. Entonces, en la segunda decena de este siglo, triunfaba en la Alhambra un criterio favorable al restablecimiento de sus obras militares que pretendía destruir las construcciones sobrepuestas, aun las islámicas, y desarraigar la frondosa vegetación que hoy la rodea, por no haber existido en la época musulmana. Proyectábase restablecer el adarve en todo el perímetro de la muralla circundante, y estas pobres casitas, ¡cabalgaban tan inoportunamente sobre él, obstruyendo su paso!

En octubre de 1917, tras varios años de esperar el momento de su consolidación — realizóse entretanto la de la muralla—, hundióse la cubierta de la casa inmediata a la del Cuarto de las pinturas y gran parte de la de la medianera a sur, a la par que tabiques y algunos muros de ambas.

Cuando en 1923, a los cinco años y medio, nos hicimos cargo de la dirección de la Alhambra, nada se había emprendido para evitar la ruina del resto. Una lona protegía la cubierta destrozada del Cuarto de las pinturas; la casa inmediata seguía destechada, pudriéndose las maderas del suelo de su planta alta bajo la alcatifa de hormigón de asiento de la solería, en la que

crecían plantas silvestres, filtrándose el agua hasta la planta baja. Los muros, de tierra y de ladrillo, entre gruesos tendeles de yeso, se descomponían rápidamente por la acción de la humedad. Varios paños de decoración de yeso, desmontados, se amontonaban rotos e incompletos en la torre de las Damas.

En julio del mismo año — 1923 — comenzamos la reparación de estas viviendas, realizada en dos campañas, terminada la primera en octubre; la siguiente, duró de febrero a septiembre de 1924. Durante ellas se derribaron una humilde casa moderna, inmediata a éstas y a la alberca del Partal, y la más a mediodía de todas ellas, la parte baja de cuyos muros era del período musulmán, pero el resto estaba totalmente renovado [1]. La reconstrucción se hizo guiándose por los documentos gráficos que existían, anteriores al hundimiento — fotografías, dibujos y algún croquis de planta —, seguidos con la mayor fidelidad posible [2].

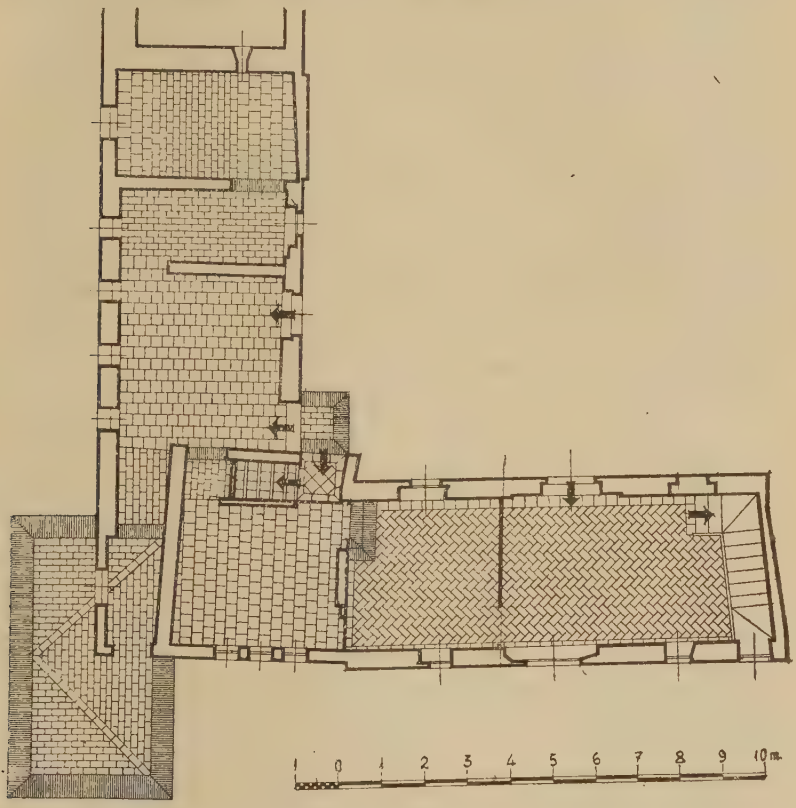
Estas viviendas, unidas a la adyacente al Oratorio del Partal, pertenecen a un tipo poco frecuente entre las musulmanas conocidas de la Península, pues carecen de patio y se abren al exterior por huecos relativamente grandes. Tales características se explican por su situación en el interior de un recinto murado, en sitio no fácil de curiosear por gentes extrañas. Lo probable es que las habitaran miembros de una misma familia y que muros desaparecidos las sirvieran de cierre hacia mediodía y saliente; eran innecesarios en los otros dos lados por el gran desnivel del terreno.

La casa medianera con la torre de las Damas, cuyo muro de occidente se aprovechó para cerrarla por ese lado, es la llamada del Cuarto de las pinturas. Construyóse poco después que aquélla, pues algunos desconchones del enlucido de yeso de su habitación alta permiten ver el revestido exterior, también de yeso, como de costumbre, de la torre, en el que se fingió

[1] Enterrados quedaron la parte baja de los muros y solerías, y en el archivo de planos de la Alhambra los datos gráficos de los restos aparecidos.

[2] Fueron de gran utilidad para la reconstrucción las notas facilitadas por don Manuel Gómez-Moreno, uno de los pocos visitantes de las casas que se preocupó de estudiarlas.

con almagra un falso despiezo de ladrillo, interrumpido por algunas fajas con inscripciones cursivas. Recién construída la casa, no tuvo edificio alguno arrimado a poniente, pues en ese muro, al que se adosó otra vivienda poco más tarde, quedan visibles



Granada. — Alhambra. Planta de las casas del Partal.

las cajas de los pequeños canecillos inclinados de su alero, y bajo él subsisten los restos de guarnición de la ventana de la habitación alta — 1,00 por 1,65 metros —, convertida hoy en puerta de acceso desde la casa inmediata. La de ingreso desde la calle estuvo en uno de los extremos del muro de poniente. Subíase

a la planta alta por una estrechísima y pendiente escalera, cuya huella queda en el suelo de rollizos, probablemente primitivo, de la habitación superior: su estructura de viguetas y tablazón se interrumpe en el ángulo sudoeste, quedando entre el muro y el suelo una estrecha faja que ocuparía la escalera.

Macizóse la puerta meridional de esta vivienda, por ser hueco reciente, y sobre ella, la fachada correspondiente al piso alto, que era de fábrica moderna de ladrillo de a medio pie, fué reconstruída de doble grueso, dejando en ella una ventana. Reparado el muro exterior, a norte, se coronaron éste y el frontero con sendos aleros de canecillos volados, en sustitución de los toscos modernos con los que llegó a nuestros días. La armadura de la habitación alta, de cuatro paños inclinados y almizate, en forma de artesa, apeinazada, de madera de pino y con algunas tabicas de peralejo, se protegió con otra para sostener el tejado. En el muro norte de la planta alta apareció una pequeña alacena, oculta por guarnecidos modernos. A causa de la ruina de la vivienda medianera a poniente, la humedad, durante los años que estuvo sin cubierta de teja, borró las pinturas de los zócalos que había en 1907, cuando se descubrieron, a los que alude don Manuel Gómez-Moreno en su monografía [1].

La casa inmediata, de mayores dimensiones, llamábase entonces de Villoslada, nombre de uno de sus últimos propietarios. Comunicaba su planta baja con la terraza de una pequeña torre, reconstruída unos años antes [2], desde la que la muralla, arruinada en mayo de 1831, y después parcialmente rehecha, seguía a unirse con la torre del Peinador de la Reina. Fué esta vivienda la que más sufrió con el hundimiento de su cubierta en 1917. Manteníase milagrosamente en pie, aunque muy desplomado y sin alero, su muro exterior de mediodía; el de norte había desaparecido totalmente hasta la altura del adarve, subsistiendo algunas de las almenas aprovechadas en él. En esa fachada sur se abren dos puertas en planta baja, y en la alta,

[1] Manuel Gómez-Moreno, *Pinturas de moros en la Alhambra* (Granada 1916).

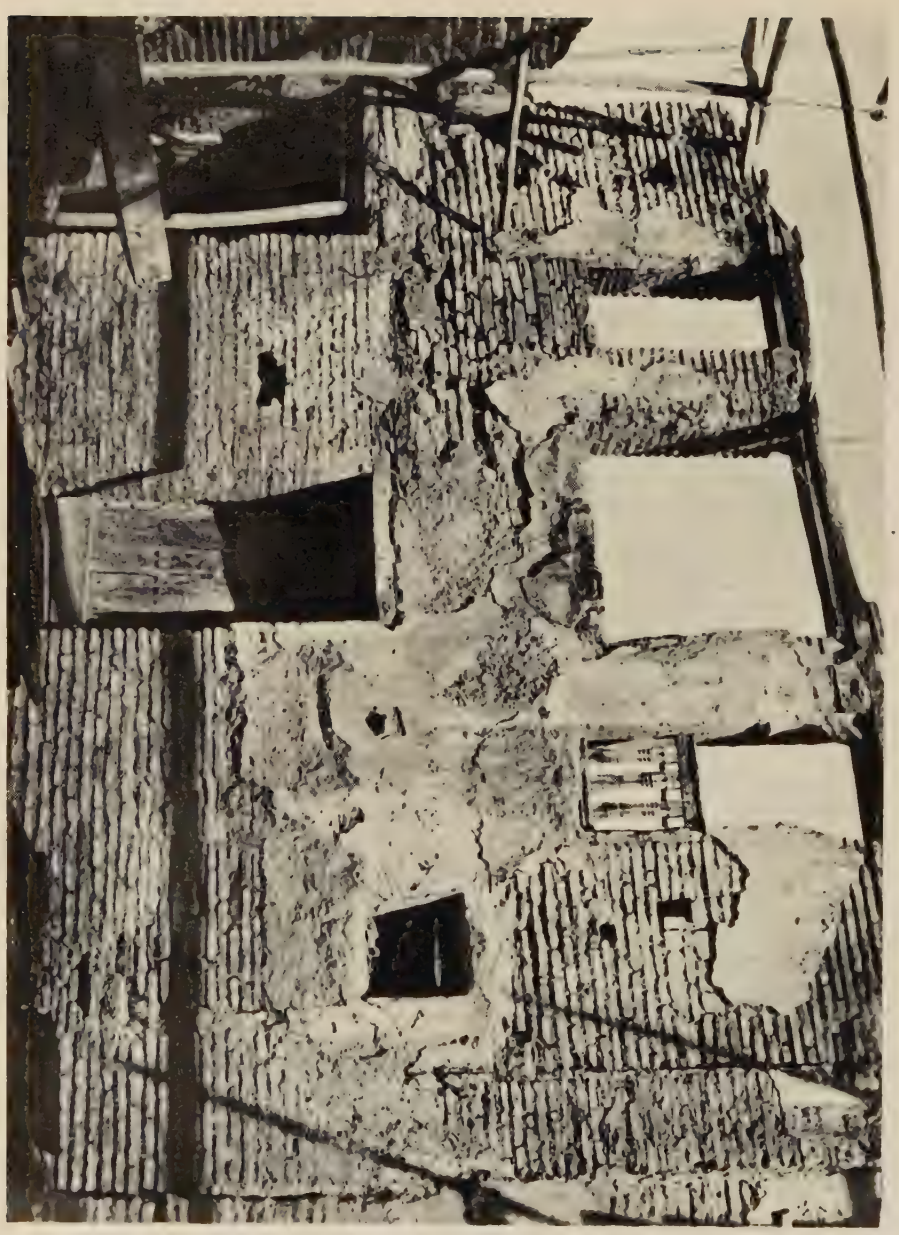
[2] Deshízose el arranque de un arco, construído arbitrariamente en esta torre.

Granada. — Alhambra. El Partal.

Dibujo de Martín Rico.

Granada. — Alhambra. El Partal antes de la restauración de las viviendas árabes.

Granada. — Alhambra. Casas árabes del Partal en la primera mitad del año 1923. Fachada de poniente.



Granada. — Alhambra. Casas árabes del Partal en la primera mitad del año 1923. Fachada oriental.

colocados con cierta simetría, tres huecos, más grande el central, que tal vez estuvo dividido en dos por una columnita. Uno de los laterales conservaba restos de su arco de herradura de yeso y el antepecho de balaustres de madera torneados, dispuestos en parejas, según era costumbre en la carpintería islámica [1]. En el muro transversal de la planta baja apareció un resto de pintura mural, casi totalmente perdido por las humedades sufridas; representa un círculo en cuyo interior se entrecruzan lazos, y recuerda miniaturas orientales. Es dato de interés, pues demuestra la importancia que tenía la decoración pintada en las viviendas granadinas.

En lo alto del muro medianero de la casa de Villoslada y de la situada a mediodía, que forma escuadra con ella, subsistían los mechinales del alero de pequeños canecillos inclinados hacia lo alto que tuvo, prueba de que la construcción de la última fué posterior a la de la antes descrita.

A pesar de sus reducidas dimensiones y pobre fábrica, no es tan sólo el resto de pintura citado el que acredita su esmerada decoración. Sobre una ventana que hay encima de la puerta de paso a la escalera de subida al piso alto, había, ocultando el dintel, un paño de yeso con decoración de cintas dibujando rombos y ataurique y una faja de inscripción cursiva sobre ella. Tres ventanas iguales, situadas también en planta alta, en la fachada de poniente — otras tres parecidas, un poco más pequeñas, descentradas respecto de éstas, se abren algo más abajo — conservan restos de guarniciones de labores de yeso, que cubrieron jambas y dinteles. Como se dijo, sufrieron no poco en 1917, al derrumbarse la cubierta de la casa; desmontadas, se guardaron en la inmediata torre de las Damas hasta que, reparado el edificio, volvieron a colocarse, previa limpieza y restauración, en su emplazamiento primitivo.

Consisten estas yeserías, que decoraron gran parte del muro sobre los tres huecos, en unos paños — tan sólo se conser-

[1] Dejamos este antepecho de madera en el lugar para el que se hizo, colocando otro de balaustres lisos en el hueco simétrico; recientemente se ha llevado al Museo de la Alhambra, sustituyéndolo por copia moderna.

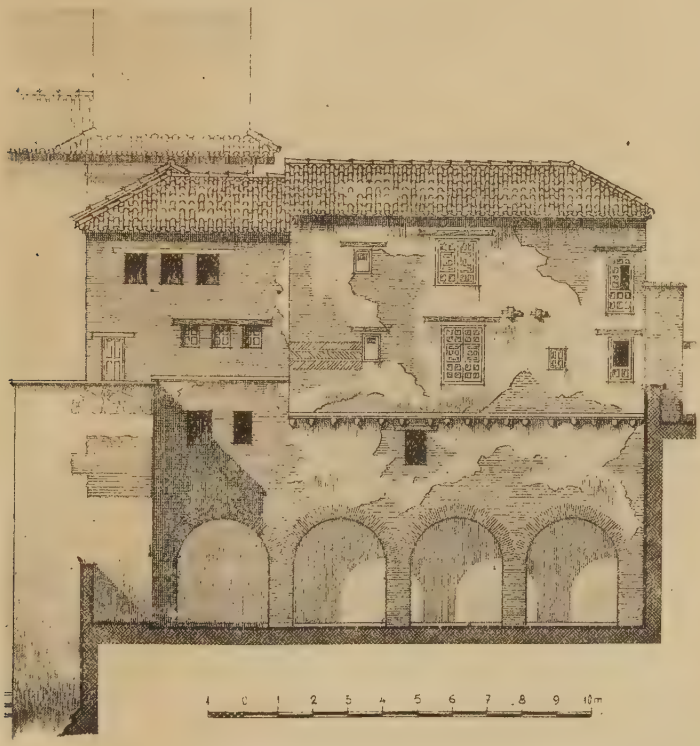
va la parte inferior — con decoraciones de arquillos y lazos formados por cintas y ataurique rellenando los fondos, recuadrados por inscripciones cursivas. Sobre cada uno de los huecos, tapando los dinteles, hay otros paños con labor de mocárabes, atauriques, letras cúficas enlazadas y epígrafes cursivos encima. Las inscripciones son las tantas veces repetidas en los muros de la Alhambra: «Alabanza a Dios por sus beneficios»; «El poder a Dios»; «Sólo Dios vence», etc.

La otra vivienda, normal a ésta y a mediodía de ella, en la que hubo a mediados del siglo XIX telares de seda, se distingue por sus huecos grandes en las dos fachadas oriental y occidental, hoy adintelados, pero que debieron de tener arquillos gemelos de yeso en sus haces interiores. Las ventanas que tenía en 1923 eran modernas, y al explorar los muros y encontrar y abrir las primitivas apareció un arco de yeso, de herradura, con estrellas en las albanegas, en la ventana de la meseta alta de la escalera moderna — no se encontró huella alguna de la primitiva —, en el muro de la fachada de poniente. Por este lado el suelo está unos cinco metros más bajo que en el Partal y el muro exterior de las viviendas levántase sobre cuatro arcos ligeramente apuntados, de ladrillo, formando un pórtico, descubiertos con ocasión de las obras y que fué necesario rehacer en gran parte, por estar muy desplomados, como toda la fachada, en la que abundaban los recalzos y huecos abiertos arbitrariamente en distintas épocas, que la debilitaban y desfiguraban [1].

Al quitar los recalzos que tenía el muro exterior del pórtico vióse que su parte superior, correspondiente a la fachada de poniente de las dos casas descritas, cargaba tan sólo en parte sobre él, sostenido el vuelo por los rollizos del suelo de la planta baja de aquéllas. Tal vez esos maderos tuviesen primitivamente mayor saliente y, apeados en jabalcones, como en otras casas que hubo en Granada hasta el último cuarto del siglo XIX, sos-

[1] En el suelo del pórtico descubriéronse unas cajas de ladrillo, tal vez de haber habido allí tornos de alfarero; algunas escorias adheridas a un muro serían testimonio de la existencia de una fragua. De batiente de los arcos pusiéronse sardineles de ladrillo, de los que había algún resto.

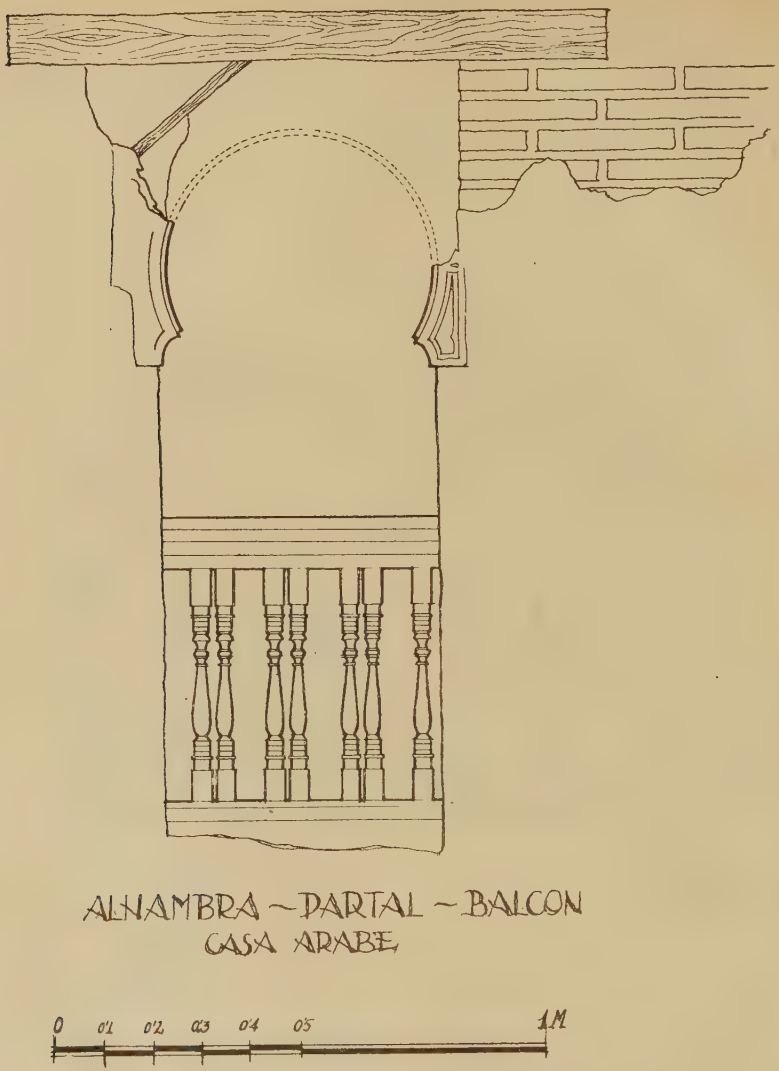
tuviesen un voladizo. En el citado dibujo de Vivian se ven esas vigas más salientes. Lo que sí puede asegurarse es que la fachada estuvo enlucida de yeso y pintada fingiendo ladrillo, como la torre de las Damas, pues en la clave de uno de los arcos queda-



Granada. — Alhambra. Fachada de poniente de las casas del Partal.

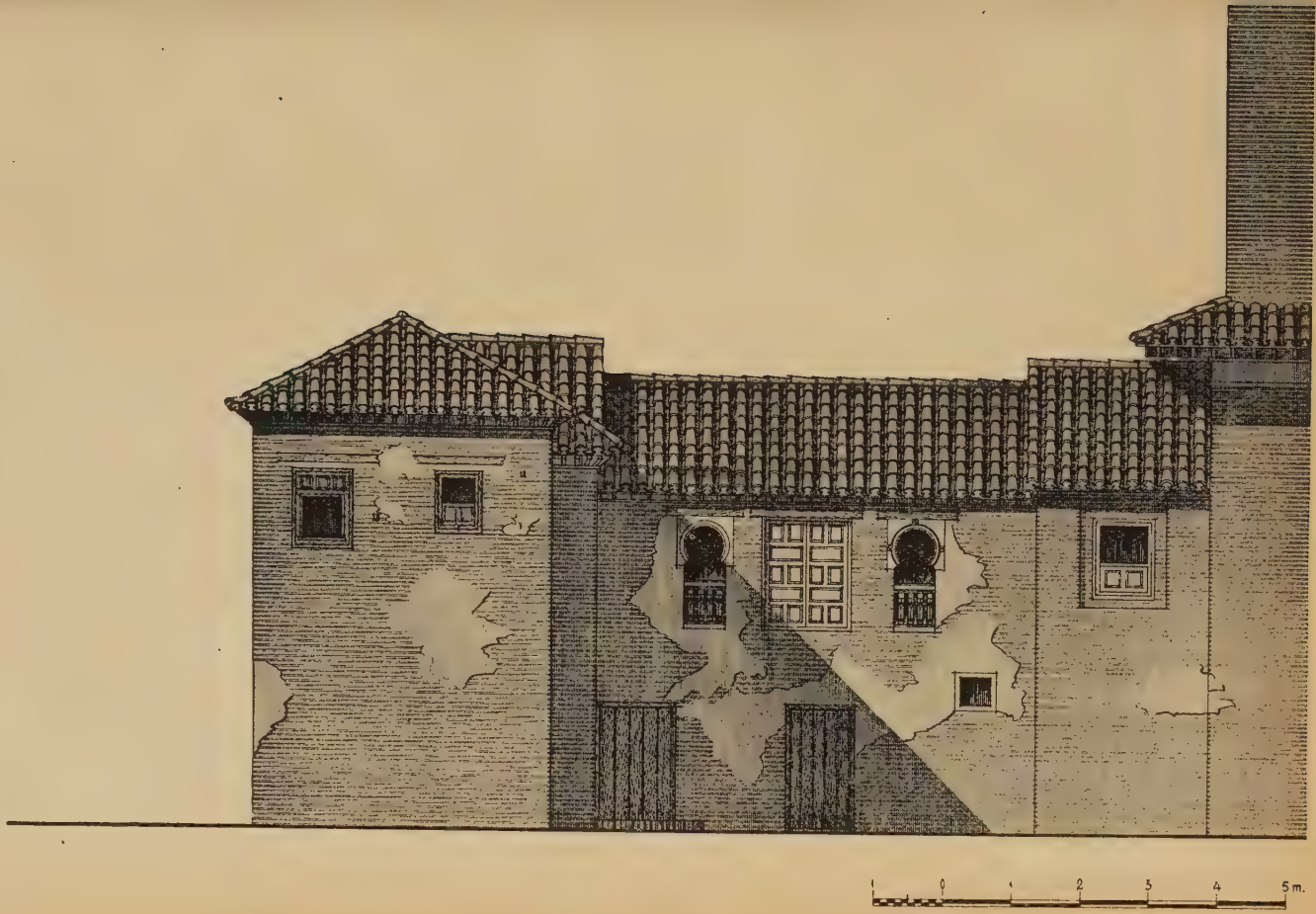
ba un resto, protegido al hacer la restauración con un pequeño vierteaguas de cemento.

Metido en la fábrica del muro sur de la última casa descrita hallóse un canecillo, pintado de rojo, y un trozo de cobija. Al reconstruir los aleros se aprovecharon los canes viejos que no estaban podridos, lo mismo que los maderos de las armaduras, de pares, a cuatro aguas, sin hilera y con cuadrales, al



Granada. — Alhambra. Balconcillo en una de las casas del Partal.

parecer, en los ángulos. Los enlucidos árabes eran de yeso. Las planchas o dinteles de madera conservados tenían por su cara



Granada. — Alhambra. Alzado meridional de las casas del Partal.

interna, como de costumbre, tomizas aseguradas con clavos, dispuestas formando ondas, para sujetar la decoración de yeso, y una fina tabla de madera, pintada, sujeta con clavos por su parte inferior. Desaparecidas las solerías antiguas, hubo que hacerlas totalmente nuevas.

La casa del Cuarto de las pinturas y la inmediata de Villoslada serán poco posteriores a la torre de las Damas, probablemente del primer cuarto del siglo XIV. La más meridional parece algo posterior, tal vez del XV.

Como siempre ocurre en estas obras, la inevitable consolidación, sin la cual acabarían por sucumbir, las priva de gran parte de su belleza: suprimidas plantas parásitas, recalzados muros, macizadas grietas, rehechas las armaduras, adquieren, aunque esos trabajos se hayan realizado con máximo respeto, un aspecto frío, excesivamente regular, de construcción reciente, bien distinto del pintoresco que antes tuvieron. El autor de la reparación lamenta haber expulsado de éste, como de otros lugares de la Alhambra, los trasgos y fantasmas, pobladores de las viejas construcciones ruinosas y abandonadas. Los que así las conocimos sentiremos siempre la nostalgia de su anterior etapa; el tiempo, infatigable artista, se encargará de ir lentamente, pero sin pausa, patinando las partes rehechas, armonizando de nuevo todo. Y las gentes que nos sucedan podrán seguir gozando de ellas. — L. T. B.

VENTANAS CON VIDRIOS DE COLORES EN LOS EDIFICIOS HISPANOMUSULMANES

En las iglesias bizantinas se empleó el vidrio para cerramiento de ventanas. Entre los restos de las construcciones ʿabbāsíes de Samarra aparecieron *grisailles*, es decir, vidrios planos con dibujos monocromos. También se han encontrado vestigios de celosías con vidrios en la Qalʿa de los Banū Ḥammād, en Ifrīqiya, construída en el siglo XI. En El Cairo fué, sobre todo a partir

del XIII, en la época de los sultanes mamelucos, cuando se propagaron las celosías de yeso con vidrios de colores, en los que predominaba la parte maciza de aquel material sobre la calada. Utilizáronse en las habitaciones de los baños y en las mezquitas, algunas de las cuales, como la de Qā'it Bey, conservan buenos ejemplares. Ibn Baṭṭūṭa alude en el siglo XIV a setenta y cuatro lumbreras con vidrios coloreados que había en la mezquita mayor de Damasco [1].

Celosías y vidrieras con vidrios policromos se llaman en árabe *qamriyya*, *qamariyya* y *šamsiyya* [2]. En Marruecos conócense por *al-šamāsa* [3], palabra de la que deriva la de *ajimez;* la armazón es de yeso y suelen colocarse en pequeñas ventanas altas, de arco semicircular, situadas en el muro frontero al de la principal puerta de ingreso a la sala.

Es indudable que la vidriera artística medieval de Oriente no puede competir con la religiosa occidental. Las espléndidas policromas que en nuestras catedrales y grandes iglesias cerraban los amplios ventanales ostentando sobre el azul del cielo las escenas de la vida del Señor y de los protagonistas de la Leyenda áurea, no tuvieron seguramente paralelo en las mezquitas y palacios islámicos. Pero la iniciativa y los primeros pasos en este arte tan espectacular y llamativo de la luz coloreada, tal vez en la edad media correspondan al mundo musulmán.

No faltan referencias a ventanas con vidrios de colores en iglesias anteriores al siglo XI y aún se conservan livianos restos de algunas, con bastidores de madera. Los historiadores de esta técnica artística arrancan los comienzos del espléndido desarrollo que alcanzó en la arquitectura gótica del siglo XIII en la construcción de la abacial de Saint-Denis, junto a París, panteón de

[1] M. S. Briggs, *Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine* (Oxford 1924), p. 227, figs. 241-244; *Le Caire*, por Marcel Clerget, I (El Cairo 1934), pp. 331-332; *Manuel d'art musulman, Arts plastiques et industriels*, por Gaston Migeon, II, segunda edición (París 1927), pp. 154-156.

[2] R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, segunda edición (Leiden, París 1927), t. I, p. 786; t. II, p. 404.

[3] Jean Gallotti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, t. I (Paris 1926), pp. 73-74.

los reyes de Francia, levantado por un gran inspirador de formas artísticas, el abad Suger, al terminar la primera mitad del slglo XII.

Cien años antes, Ibn Bassām, en el tomo IV de la *Ḏajīra*, al describir extensamente las fiestas celebradas en Toledo por al-Ma'mūn con motivo de la circuncisión de su nieto Yaḥyà — el infortunado al-Qādir —, siguiendo a Ibn Hayyān, quien a su vez reprodujo el relato de un testigo presencial, refiere que los muros de las salas de recepción estaban cubiertos de frisos con inscripciones poéticas elogiando al monarca; sobre ellas se alineaban celosías de vidrios policromos con varillas de oro macizo dibujando animales, pájaros y árboles [1]. Vidrieras de colores adornadas con oro había también en los muros del *Maŷlis al-nā'ūra* — Salón de la rueda hidráulica —, situada en el centro de una vasta alberca, en la frondosa Huerta del Rey, extramuros de Toledo, pasado el puente de Alcántara. El agua caía derramándose por el exterior de muros y vidrieras para verterse en el estanque. En el estío, el monarca sentábase dentro del pabellón, rodeado de una lluvia de agua límpida, sin mojarse. De noche, al iluminarlo interiormente con blandones, producía, visto al través del agua que resbalaba por sus vidrieras, un efecto mágico [2].

En la Huerta del Rey, ingrato sequeral hoy día, no queda el menor vestigio de las construcciones del monarca de taifas toledano. Pero en esta admirable ciudad, síntesis de toda la vida española, aún alcanzó a ver hace unos años la perspicaz atención del señor Gómez-Moreno, en las ventanas altas de la sinagoga de Santa María la Blanca — siglo XIII — restos de celosías de yeso con vidrios de colores.

En la descripción de Ceuta que terminó de escribir Muḥammad al-Anṣārī, nativo de esa ciudad, el 23 de febrero de 1422, poco después de su conquista por los portugueses, recogiendo en la

1 *Ḏajīra*, IV, pp. 99-106, según cita de E. Lévi-Provençal en *Alphonse VI et la prise de Tolède (Islam d'Occident* [París 1948]), pp. 119-120.

2 Maqqarī, *Analectes*, I, p. 347; adapt. Gayangos, I, pp. 239-240, y II, pp. 262-263.

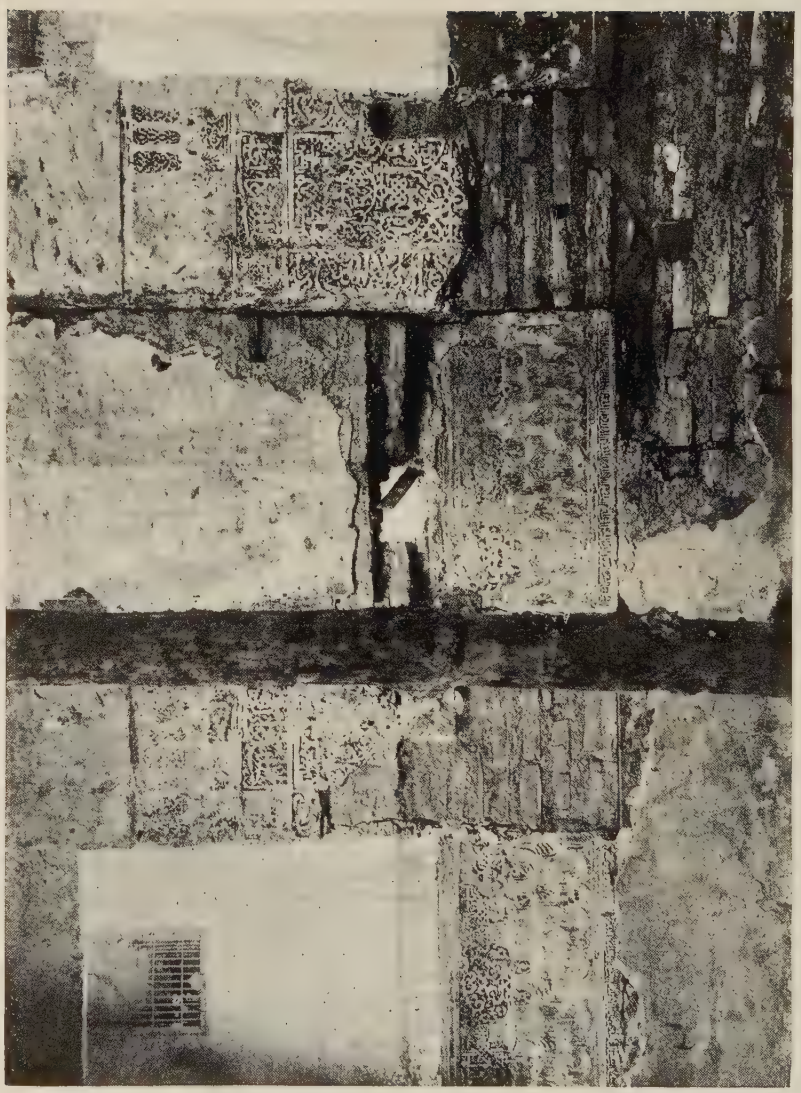
evocación toda la nostalgia de la patria y el hogar perdidos, refiere que en el muro de la quibla de su mezquita mayor había vidrieras de colores con abundantes temas decorativos sostenidos por un armazón de plomo [1]. De plomo dorado serían probablemente las varillas antes aludidas de las vidrieras del palacio toledano.

Aunque han pasado casi completamente inadvertidos, quedan en el famoso palacio de los nazaríes granadinos testimonios toponímicos y arqueológicos del empleo en sus ventanas de vidrios policromos. El nombre de Comares, con que se conoce desde la conquista su sala principal y el «cuarto» en que se halla, así como el patio próximo, deriva sin duda de la palabra *Qamariyya*, nombre, según se dijo, de las vidrieras coloreadas que tendría. En el museo de la Alhambra se conserva un fragmento de armazón de vidriera, hallado en 1905 al rehacer la alacena inmediata a la escalera que sube al palacio de Carlos V, en el pórtico meridional del patio de la Alberca, por el arquitecto don Mariano Contreras, en unión de gran número de piezas de vidrio de color, de formas geométricas [2], de las que han aparecido también restos al pie de la torre de Comares, en el Bosque. En el fragmento de armazón citado queda todavía un trozo de vidrio triangular. La tira de plomo del marco está acanalada tan sólo por su cara interna, mientras las otras que formaban el dibujo, más finas, tienen canales por ambos costados para recibir los vidrios. Fragmentos más completos de armazón de plomo, aparte de otras tiritas sueltas en el Museo, se conservan *in situ* en la cara interna de las ventanas extremas del grupo de tres que hay sobre la puerta de ingreso del patio de la Alberca a la sala de la Barca. El citado Museo guarda cerca de cien fragmentos de vidrio, de formas geométricas, monocromos y sin decoración, cuyos gruesos oscilan entre 1 y 4 mm., con predominio de los de 2. Sus colores son: morado, azul, verde, azulado (dos tonos),

[1] *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle*, por E. Lévi-Provençal (*Hespéris*, XII, 1931). Debo a la generosa amistad del sabio arabista el conocimiento de su traducción francesa inédita de ese texto.

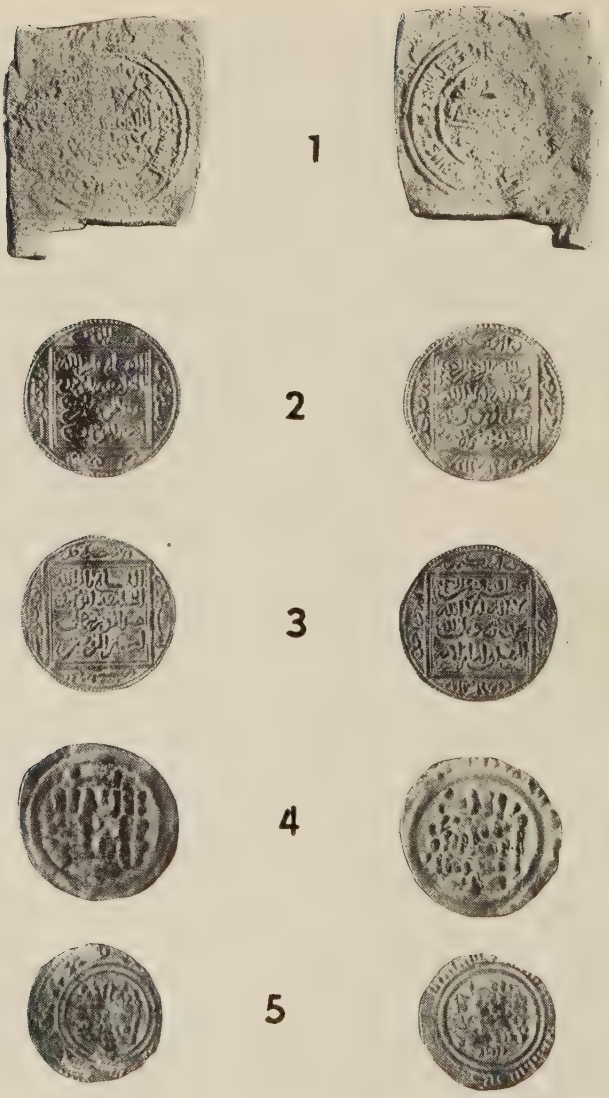
[2] *La Alhambra: su historia, su conservación y su estado en la actualidad.* Informe emitido a la Comisión de Monumentos de Granada... siendo ponente [don Francisco de Paula Valladar] (Granada 1907), p. 24.

Granada. — Alhambra. El Partal desde el Peinador de la Reina, después de la restauración.



Granada. — Alhambra. Decoraciones de yeso en una de las casas del Partal. (Foto anterior a 1917.)

Granada. — Alhambra. Decoración de yeso sobre una ventana de una de las casas del Partal. (Foto anterior a 1917.)



Hallazgos numismáticos musulmanes: 1. Hallazgo nº 9. — 2. Hallazgo nº 20. — 3. Hallazgo nº 21. — 4 y 5. Hallazgo nº 25, *a* y *b*, respectivamente.

melado o marrón dorado, verde; abundan los incoloros [1]. A juzgar por estas piezas, el dibujo de las vidrieras sería de tipo geométrico, parecido al de los más sencillos zócalos alicatados.

En la sala de Comares, como en otras de la Alhambra, las vidrieras a las que debe su nombre completarían la extraordinaria riqueza de color que la envolvía toda, desde el pavimento hasta la parte más elevada de su techumbre. Seguramente lo que más separa la Alhambra nazarí de la desvaída de hoy es la pérdida casi completa de su espléndida y total policromía.

En el emplazamiento del palacio granadino de los Alijares, cuyo solar quedó englobado en el actual cementerio, se encontraban hace años fragmentos de vidrios de colores; pertenecieron a un pabellón o mirador [2], levantado sin duda para gozar a resguardo del incomparable panorama que desde aquel lugar se divisa. — *L. T. B.*

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES

I

Dentro de la *Crónica arqueológica de la España musulmana*, los hallazgos numismáticos revisten indudable interés para el estudio de la historia económica de al-Andalus. Un hallazgo esporádico, de no dar una pieza inédita, pasa inadvertido las más de las veces; pero la reiteración del hecho, aunque no aporte una novedad a los catálogos de monedas, sí suministra, al menos, un dato para la historia del comercio o de las reciones político-económicas entre dos lugares o países. Es pro-

[1] A la bondad de don Jesús Bermúdez, director del Museo de la Alhambra, debo algunos de estos datos y la comprobación de otros, dudosos ya para mí en la lejanía del recuerdo.

[2] Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada (1892), páginas 176-177. Vidrios de colores con un armazón de madera cubren hoy el mirador de Daraja, en la Alhambra; aunque sean relativamente recientes, parecen responder a idéntica organización primitiva.

pósito de estas páginas registrar cuantos hallazgos numismáticos musulmanes nos sean conocidos, con el deseo de llegar a reunir buen número de ellos, que vengan, por una parte, a enriquecer los catálogos o colecciones, y por otra a documentar con este testimonio arqueológico la historia monetaria de la España musulmana.

Iniciada, aunque sin numeración propia, esta sección en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 389-394, se prosigue aquí con referencias a los precedentes que se señalan.

La consignación de numerosos hallazgos, esporádicos o no, permite llegar a conclusiones importantes cuando se trata de identificación o localización de cecas en otras series. Así ocurre, por ejemplo, con las ibéricas. En la revista *Ampurias* hemos llegado a publicar ya noticia de 325 hallazgos, y, con las próximas crónicas, se pasará en breve del medio millar [1].

Nº 1. — *Dinar* hispanomusulmán, con leyenda latina. Anverso: NSDSMG, y en el centro: CETRN. Rev.: DCIN DNI, en el centro. Pesa 4,31 gr.; ley de 0,850. Hallado en Sagunto. Perteneció a don Antonio Delgado. Lo describe Codera en su *Tratado*, p. 52, donde reproduce el texto de Vázquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples...*, quien interpreta, inexactamente, *Christus eternus*, en lugar de *tercin;* y *benedictus in nomine Domini*, en lugar de *in Dei nomine*. — El sistema de estas primeras acuñaciones estaba formado por el *solidus*, el *semisis* o mitad y el *tercin* o tercia parte, con pesos respectivos de 4,31 gr., 2,05 gr. y 1,97 gr. El *semis* tiene la inscripción SIMMIS por SEMISIS en el centro; el tercio TERCIN, no ERETAN como se ha copiado o transcrito alguna vez. (Véase Codera, *Tratado*, lám. 1, nº 9). Delgado, en el *Catálogo* de la Colección Lorichs, interpreta RTERCIN por *romana tercia indictione;* pero la inscripción no se refiere a la indicción, sino a *tercio* (del *solidus*), pues estas

[1] No se incluyen en la relación que aquí se inicia los hallazgos que publicaron en estas mismas páginas, con anterioridad, los señores Prieto Vives y Ferrandis Torres, por ser ya conocidos y recordados.

monedas siguieron el sistema visigodo de sueldos y tremises, hasta que surgió la monetación típica musulmana. — La inscripción CETRN es asimilable a la ERETAN del nº 9 de la lám. I de Codera, y ambas están por TERCIN. En consecuencia, la pieza a que se refiere Delgado sería un *tremisis* y no *solidus*, y el peso 1,31 en lugar de 4,31 gr. No era admisible la interpretación propuesta por Delgado, cuando fué sustituída la cruz sobre gradas de los visigodos por la columna.

Nº 2. — *Felús* de los emires dependientes, sin leyendas marginales, hallado en Zama, término de Minateda (Albacete). Véase *Ampurias*, VII-VIII [1946], p. 267, nº 209.

Nº 3. — Hallazgo de *dirhemes* del Emirato en Monte Claro (Portugal). Al-Andalus, XII [1947], p. 481, lám. 35.

Nº 4. — Más de un centenar de *dirhemes* del Califato de Córdoba, hallados en Povedilla (Albacete). Véase *Ampurias*, IX-X [1948], p. 82, nº 309.

Nº 5. — *Dinar* de Hišām II del año 387, hallado en las ruinas de Olérdula. Véase *Ampurias*, VII-VIII [1946] p. 262, nº 167.

Nº 6. — *Dinares* de Yaḥyà al-Muʿtalī de Ceuta y mancusos barceloneses hallados en Ódena (Igualada, Barcelona). Véase Al-Andalus, XI [1946], pp. 389-394, y lám. 16.

Nº 7. — Hallazgo de *dinares* de los aglabíes en Nekor (Marruecos). Al-Andalus, XII [1947], p. 482, y lám. 35.

Nº 8. — Tesorillo de 7 *dirhemes* de la taifa de Valencia en los años 443 a 449 h., hallado en El Chinar, término de Bonete (Albacete). Véase *Ampurias*, VII-VIII [1946], p. 262, nº 168.

Nº 9. — Prueba de cuño en cobre, de *dirhem* de Hišām II al-Mu'ayyad (366-399 y 400-403 = 977-1008 y 1009-1012), hallada en el castillo de Sagunto en 1929. En la I A. profesión de fe: لا اله الا الله وحده ‖ لا شريك له ‖ محمد. En la leyenda marginal sólo perceptible: . . . الاندلس سنة . . . بسم. En la II A. se lee: الامام هشم ‖ امير المومنين ‖ المويد بالله ‖ عامر, nombre, título religioso y laqab del califa Hišām II, seguidos de ʿĀmir, *kunya* de Almanzor. — La leyenda marginal

es la aleya 9 de la azora 61 (leyenda nº 56 del *Indice* de Vives, *Monedas de las dinastías arábigo-españolas*, p. 469: محمّد. رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون Corresponde la pieza hallada al nº 553 de Vives, *Monedas de las dinastías...*, con la disposición de las leyendas de los dirhemes de los años 389, 390, 394 y aun 400. Testimonio de probable acuñación local a nombre de Hišām II en los días en que Sagunto fué un señorío independiente como los reinos de Albarracín y Alpuente. Véase, sobre éstos, Prieto Vives, *Los reyes de Taifas*, pp. 40, 41, 59 y 60. El grabado que se reproduce fué publicado en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, X [1929], cuaderno IV.

Nº 10. — *Dirhem* de Mubārak y Muẓaffar, año 407 h., ceca al-Andalus, hallado en Denia. Descríbelo Caballero Infante, en *Monedas árabes acuñadas en el antiguo Reino de Valencia*, en *Revista de Valencia*, I [1880-1881], pp. 12 y 13 [1].

Nº 11. — Un *felús* de Taifas, hallado en Lloret de Mar. Véase *Ampurias*, VI [1944], p. 232, nº 106.

Nº 12. — Hallazgo de un *dinar* fāṭimī, en Nekor. Al-Andalus XII [1947], p. 482 y lám. 35.

Nº 13. — Hallazgo de un *mancuso* barcelonés, imitación del dinar de Yaḥyà al-Muʿtalī. Al-Andalus, XII [1947], p. 482 y lám. 36.

Nº 14. — Dos *dirhemes* fāṭimíes, uno de al-Muʿizz, de al-Manṣūriyya, hallados en la región valenciana. Uno descrito en Adler, *Museum Cuficum Borgianum*, pp. 58, 145 y 262, nº 169.

Nº 15. — *Dirhem* fāṭimī de al-Ḥākim de al-Manṣuriyya, correspondiente al nº 65 de Rivero, *La moneda arábigo-española*, hallado en el castillo de Sagunto. Véase *Ampurias*, VII-VIII [1946], p. 262, nº 170.

Nº 16. — Hallazgo de un *dinar* almorávide en Montemôr-o-Novo (Portugal). Al-Andalus, XII [1947], p. 482, lám. 35.

[1] Es propósito de esta crónica de hallazgos reunir las citas bibliográficas, dispersas en revistas locales hoy difíciles de hallar en muchas bibliotecas.

N° 17. — Hallazgo de *dinares* almorávides en Coves de Vinromá (Castellón). Hacia 1910 se hallaron unas 50 o 60 piezas. Una quedó en poder de don Agustín Durán y Sanpere, de Barcelona, adquirida *in situ;* las otras se dispersaron. Corresponde la conservada al n° 1.592 de A. Vives, pero del año h. 503:

En el anverso:	En el reverso:
✲	
لا اله الا الله	الامام
محمد رسول الله	عبك
امير المسلمين	الله
الدبوس	امير المومنين

En la I orla: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر ببلنسية سنة اثنا عشر ومائة.

En la II orla: ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين, leyenda marginal de la p. 235 de Vives, *Mon. dinast. árab. esp.*

Coves o Cuevas de Vinromá, es del partido de Albocácer. El topónimo responde a Aben Romá (cf. Asín, *Toponimia árabe;* fué reconquistada en 1235). — En Culla, del mismo partido, inscripción árabe publicada en *Geografía del Reino de Valencia,* vol. de Castellón, p. 529. Es zona, pues, de hallazgos musulmanes, correspondiendo a su topónimo.

N° 18. — Media dobla almohade, *mazmudina,* hallada en término de Utiel (Valencia). Véase *Ampurias,* VI [1943], p. 232, n° 61.

N° 19. — *Doblas* almohades halladas en Serós (Lérida). Al-Andalus, XIII [1947], p. 483 y lám. 36.

N° 20. — *Semidobla* almohade de Yūsuf I (558-587 =

1163-1184). Es el nº 4, p. 35, de Prieto Vives, *La Reforma numismática de los almohades*. Ejemplar sin ceca.

Nº 21. — *Semidobla* almohade de Yūsuf I (558-580 = 1163-1184). Inédita. Corresponde a la ceca Siŷilmāssa, cuyo nombre se halla debajo de la primera área: سجلماسة. — Este ejemplar y el anterior, en el monetario de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, y, aunque no consta su procedencia, puede asegurarse que ambos fueron hallados en Cataluña.

Nº 22. — Quince *millareses* o semidirhemes almohades, hallados en Cella-Benimantell (Alicante). Véase *Ampurias*, VI [1944], p. 229, nº 94.

Nº 23. — Setecientos semidirhemes o *millareses* almohades hallados en Beni Ammart (Rif). Véase *Ampurias*, VI [1944], p. 320, nº 95, y *Mauritania*, nº 193 [1943], pp. 348-349.

Nº 24. — Hallazgo de monedas árabes de plata en Xaló o Jalón (partido de Denia), en octubre de 1889. Más de un centenar. Pesaron 17 onzas las completas; los fragmentos, 7 onzas. Fueron encontradas por un labrador en un campo. Eran dirhemes de los Ḥammūdíes de Málaga. Referencia en *El Archivo*, 1890, p. 24.

Nº 25. — Dos *mancusos* barceloneses hallados en Besalú. Existentes hoy en el monetario de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Consta el lugar del hallazgo y la época por el papel, con letra de mediados del siglo XIX, que los envolvía. — *a)* Citado por Botet y Sisó en *Les monedes catalanes*, I, p. 72, sin reproducción. — *b)* Lo menciona también Botet, *loc. cit.*, sin reproducción. Es ejemplar de gran interés por leerse el nombre RAIMUNDU(S) (CO)MES en inscripción retrograda casi completa. — Sobre los mancusos barceloneses, cf. nº 6 de esta crónica.

Nº 26. — Dos «ochavos» de Marruecos, de los años 1288 y 1289, hallados en Alcaraz (Albacete). Véase *Ampurias*, IX-X, p. 81, nº 293.

Nº 27. — Dos «ochavos» de Marruecos, uno del año 1263 y otro sin fecha clara, hallados en el Castillo de Arampruñá, Begas (Barcelona). Véase *Ampurias*, IX-X [1948], p. 83, nº 317.

Nº 28. — Tres ochavos de Marruecos y uno doble, hallados en Prat de Llobregat. Véase *Ampurias*, IX-X [1948], p. 84, nº 322.

Nº 29. — *Dracma* sasánida de Sapor I de Persia, hallado en Olesa de Montserrat. Véase *Ampurias*, VII-VIII [1946], p. 258, nº 139.

(Continuará.)

Felipe Mateu y Llopis.

INDICE DE LUGARES[1]

Alicante, 11, 32.
Al-Andalus, 27, 30.
Al-Manṣūriyya, 30.
Albacete, 29, 32.
Albarracín, 30.
Albocácer, 31.
Alcaraz, 32.
Almería, 13.
Alpuente, 30.
Andalucía, 10.

Barcelona, 29, 31, 32.
Begas, 32.
Beni Ammart, 32.
Besalú, 32.
Bonete, 29.

Caspe, 12.
Castellón, 31.
Castillo de Arampruñá, 32.
Cataluña, 32.
Cella-Benimantell, 32.
Ceuta, 25, 29; Mezquita mayor, 26.
Córdoba, 29.
Coves de Vinromá, 31.
Culla, 31.

Damasco, 24.
Darro, 13.
Denia, 1, 9-12, 30, 32,

Ebro, 12.
El Cairo, 23; mezquita de Qā'it Bey, 24.
El Chinar, 29.
España, 9, 10; musulmana, 12, 21, 27, 28.

Francia, 25.

Granada, 20, 23; Alcazaba, 11; Alhambra, 12, 15, 17, 20-22, 27; Casa real vieja, 12; casas del Partal, 12-23; Cuarto de los Leones, 13; Cuarto de las pinturas, 15, 16, 23; Generalife, 13; Museo, 26; Oratorio del Partal, 16; palacio de Carlos V, 26; palacio de los Alijares, 27; Partal, 1; Partal bajo, 14; Patio de la Alberca, 26; Patio de los Leones, 12; San Francisco de la Alhambra, 14; Sala de la Barca, 26; San Pedro, 13; Tocador o Peinador de la Reina, 14, 18; Torre, cuarto, sala y patio de Comares, 26, 27; Torre de las Damas, 13, 14, 16, 19, 21, 23.
Guadix, 13.

Ifrīqiya, 23.
Igualada, 29.

Jalón, 32.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Lérida, 31.
Lloret de Mar, 30.

Málaga, 32.
Marruecos, 24, 29, 32, 33.
Minateda, 29.
Monte Claro, 29.
Montemôr-o-Novo, 30.

Nekor, 19, 30.

Ódena, 29.
Olérdula, 29.
Olesa de Montserrat, 33.

París, 24; Museo del Louvre, 9, 10.
Península (Ibérica), 16.
Portugal, 29, 30.
Povedilla, 29.
Prat de Llobregat, 33.

Qal'a de los Banū Ḥammād, 23.

Rif, 32.

Sagunto, 28, 30; castillo, 29, 30.
Saint-Denis, 24.
Samarra, 23.
Serós, 31.
Sevilla, Mezquita de Ibn 'Adabbas, 1.
Sierra Nevada, 14.
Siŷilmāssa, 32.

Toledo, 25; Maŷlīs al-nā'ūra, 25; Mezquita de Bib al-Mardūm, 1-9; Huerta del Rey, 25; Puente de Alcántara, 25; Santa María la Blanca, 25.

Utiel, 31.

Valencia, 29-31.

Xaló, 32.
Ŷabra = Chiprana, 12.

Zama, 29.
Zaragoza, 11, 12.

INDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Aben Romá, 31.
Abū 'Amr Muḥammad ibn 'Āmir ibn Dirwa al-Ŷabrī, 12.
Abū Bakr Yaḥyà b. Sa'īd b. Aḥmad al-Ḥadīdī, 8.
Adler, 30.
Aḥmad, 6.
Al-Ḥadīdī, 6, 7.
Al-Ḥākim, 30.
Al-Ma'mūn, 25.
Al-Mu'izz, 30.
Al-Muqtadir bi-llāh, 11, 12.
Al-Qādir bi-llāh, 8, 25.
'Alī ibn Muŷāhid Iqbāl al-dawla, 11.
Almanzor 'Āmir, 29.
Amador de los Ríos, 2 a 9.
Asín, 31.

Baeza (Hernando de), 13.
Banū-l-Ḥadīdī, 6.
Boabdil, 13.
Botet y Sisó, 32.

Caballero Infante, 30.
Codera, 28, 29.
Contreras (Mariano), 26.

D'Arc (Gauthier), 10, 11.

Delgado (Antonio), 28, 29.
Durán y Sampere (Agustín), 31.

Gómez-Moreno (Manuel), 3, 4, 7, 18, 25.
González Simancas, 4-6.
Guizot, 10, 11.

Hišām II al-Mu'ayyad, 29, 30.

Ibn Ḥayyān 25.
Ibn Bassām, 25.
Ibn Baṭṭūṭa, 24.
Irwing (Washington), 15.

Laurent, 15.
Lévi-Provençal (E.), 1, 4, 12.
Lewis, 14.
Louis-Philippe, 10.

Massignon (L.), 10.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 33.
Mubārak, 30.
Muḥammad al-Anṣārī, 25.
Muley Ḥasan, 13.
Mūsà ibn ʿAlī, 2, 3, 5, 7.
Muŷāhid, 11.
Muẓaffar, 30.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 9.
Osma (Guillermo J.), 15.
Outrey (Amédée), 10.

Prieto Vives, 30, 32.

Raimundus Comes, 32.
Raynaud, 11.
Rico (Martín), 15.
Rivero, 30.

Saʿāda, 2, 3, 5, 7.
Sapor I de Persia, 33.
Sauvaget (J.), 10.

T. B. (L.), 1, 23, 27.

Vázquez Queipo, 28.
Villoslada, 18, 19, 23.
Vives (A.), 30, 31.
Vivian, 14, 21.

Wiet (Gastón), 9.

Yaḥyà, 25.
Yaḥyà al-Muʿtalī de Ceuta, 29, 30.
Yūsuf I, 31, 32.

VARIEDADES

SOBRE UNA EXTRAÑA MANERA DE ESCRIBIR

Entresaco del *Dīwān* del almeriense Abū Ŷaʿfar Aḥmad ibn Jātima (mediados del siglo XIV), cuya edición y traducción, según el ms. de la Biblioteca de El Escorial (nº 381 del Catálogo de Derenbourg), me ocupa en estos momentos, cinco breves fragmentos relativos a una extraña manera de escribir, por lo menos billetes amorosos, consistente en recortar con tijeras las letras en el papel, no dejando en éste más que el hueco.

No me ha sido posible encontrar ningún antecedente, oriental ni occidental, ni ninguna otra mención de este singular método caligráfico, del que no habla el gran Ibn Ḥazm de Córdoba, al enumerar en su *Ṭawq al-ḥamāma* las peculiaridades de la correspondencia amorosa, y agradecería que si algún lector puede facilitarme alguna noticia, tenga la amabilidad de hacerlo.

He aquí los fragmentos en cuestión:

وقال وكتب بهما مقطوعة أحرفها في الكاغد:

إليك صحيفة شكوى محبّ ✲ شج في جحيم الهوى قد هوى
وما عبثًا خطّها بالهواء ✲ ولاكن ليثبي بفرط الهوى

وقال في المعنى:

أَجِلْ عينيْك في وشيي تعاينْ ✲ كتابًا والهواءُ له مدادُ
حكاني كاتبي في حالتَيْه ✲ لنا جسمٌ وليس لنا فؤادُ

وقال في المعنى:

كتبتُ وشوقيَ يُملي أسًى ✲ سريرة حبّ وشاها الجَلَمْ
ولو رمتُ خطًّا لها بسواه ✲ تلهّب بين يدي القَلَمْ

وقال في المعنى:

يا من أغارُ على هواه ✲ منه ومنّي ومن سواءْ
حتّى إذا ما أردتُ سرًّا ✲ خططتُ في صحفة الهواءْ

وقال في المعنى:

أهَيْل ودّي نداءْ صبّ ✲ أنحله الحبّ بل أذابهْ
أراد يشكو لكم هواه ✲ فالتهبت أحرف الكتابَهْ

[F° 42 *a*]. Compuso estos dos versos, que escribió recortando sus letras en el papel:

[*mutaqārib*]

Ahí te va esta página llena de las quejas de un enamorado triste, que ha caído en el infierno del amor:
No las ha escrito con aire en vano,
sino para decirte la inmensidad de su cariño [1].

[1] Hay un juego de palabras entre هوى = *amor* (dos veces); هوى = *ha caído*, y هواء = *aire*.

Y sobre el mismo tema dijo:

[*wāfir*]

Pasea tus ojos por mi trazado, y verás
una escritura donde la tinta es aire.
El que me escribió se parece a mí en dos cosas:
en que tenemos cuerpo, pero perdimos el corazón.

Y sobre el mismo tema dijo:

[*mutaqārib*]

Cuando mi deseo me llenó de tristeza, escribí
el secreto de mi amor bordándolo con la tijera,
pues, si hubiera querido escribirlo de otro modo,
el cálamo habría ardido entre mis manos.

Y sobre el mismo tema dijo:

[*basīṭ*]

¡Oh aquél por cuyo amor estoy celoso
de él, de mí y de todo el mundo,
hasta el punto de que, si quiero escribir un secreto,
he de hacerlo en la página del aire!

Y sobre el mismo tema dijo:

[*basīṭ*]

Escucha, amado de mi corazón, la voz de un enamorado,
a quien la pasión extenuó, o, más aún, derritió.
Quiso declararte sus sentimientos,
y, al hacerlo, ardieron las letras del escrito.

SOLEDAD GIBERT FENECH.

UN MUWAŠŠAḤ ARABE AVEC TERMINAISON ESPAGNOLE

L'article *Les vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques* (AL-ANDALUS, XXIII [1948], pp. 299-346), était justement sous presse, quand j'ai reçu, grace aux aimables soins de M. García Gómez [1], une copie photographique du manuscrit n° 438 de l'Escurial, contenant le *Tawšīᶜ al-tawšīḥ*, une anthologie des *muwaššaḥs* communement attribuée à un Muḥammad b. ᶜAsākir. Comme je pouvais me convaincre bientôt, cette attribution est fausse; en vérité il s'y agit d'un ouvrage de Salāḥ al-dīn al-Ṣafadī. Je reserve pour une autre occasion les arguments prouvant cette proposition, aussi-bien que l'analyse du petit livre, lequel est, du reste, d'une haute valeur pour l'étude du *muwaššaḥ*. Ici il ne m'importe que de signaler, parmi les poèmes contenus dans l'anthologie, une pièce qui confirme heureusement les résultats de l'article mentionné. En effet, Salāḥ al-dīn reproduit (f° 42) un *muwaššaḥ* de al-Aᶜmà al-Tuṭilī (m. 525 de l'hégire) qui est le premier, et jusqu'ici l'unique, exemple d'un *muwaššaḥ* arabe ayant une *jarŷa* espagnole.

ومن ذلك موشّح الأعمى التطيلي (رحمه الله تعالى) وهو:

دمع سفوح وضلوع حرار
ماء ونار
ما اجتمعا إلّا لأمر كبار

✡

بئس لعمري ما أراد العذول
عمر قصير وعناء طويل

[1] Antérieurement, déjà, je possédais, grâce à la bienveillance du R. P. Luciano Rubio, du Monastère de l'Escurial, une description du manuscrit.

يا زفرات نطقت عن عليل
ويا دموعًا قد أصابت مسيل
امتنع النوم وشطّ المزار
ولا قرار
طرتُ ولكنْ لم أصادف مطار

✲

يا كعبة حجّت اليها القلوبْ
بين هوًى داعٍ وشوق مجيب
دعوة أوّاه اليها منيب
لبّيك لا ألو لقول الرقيب
جُدْ لي بحجّ عندها واعتمار
ولا اعتذار
قلبيَ هَدْيٌ ودموعي جمار

✲

أهلًا — وإن عرض بي للمنونْ —
بمائس الأعطاف ساجي الجفون
يا قسوة يحسبها الصبّ لين
علّمتني كيف تساء الظنون
مذ بان عن تلك الليالي القصار
دمعي غزار
كأنّما بين جفوني غرار

✲

حكّمتُ مولىً جارَ في حكمه
أهذي به لا مفصحًا باسمه
واعجبْ لإنصافي على ظلمه
واسألْه عن وصلي وعن صرمه
الوى بحظّي عن هوى واختيار
طوع النفار
وكلّ أنس بعده بالخيار

✲

لا بدّ لي منه على كلّ حالْ
مولى تجنّى وجفا واستطال
غادرني رهن أسى واعتلال
ثمّ شدا بين الهوى والدلال
مر الحسب انفرم دموار
كان دشتار
بنفس اميت كساد مواتار

✲

Malheureusement, je n'ai pas réussi à déchiffrer le vers espagnol; d'autres, peut-être, auront plus de chance. Toutefois, le commencement est bien intelligible; on y doit lire, sans doute: مو الحبيب إنفرم *meu-l-ḥabīb enfermo;* on peut voir dans ce qui suit: *de meu...* (Mon ami est malade de mon...) On se souvient que l'expression *meu-l-ḥabīb* se rencontre aussi dans la *jarŷa* d'un des poèmes hébraïques (n° 14); du même, *enfermo* (n° 9). Aussi remarquera-t-on l'identité de l'orthographe de ces mots dans les textes hébreux et ara-

be. — Plus loin, en croit deviner les mots *d'estar; a mib* (اميب?); *de meu atar,* sans qu'on puisse aboutir à un sens quelconque.

Malgré le fait que cette *jarŷa* espagnole n'ajoute pas grande chose à nos connaissances, on recevra sans doute avec satisfaction cet unique exemple d'une *jarŷa* espagnole dans un *muwaššaḥ* arabe. Non que le témoignage concerté des théoreticiens arabes et des textes hébreux ait eut besoin d'une confirmation formelle; mais il est toujours agréable d'avoir maintenant sous les yeux ce qu'on ne pouvait jusqu'ici que postuler par des deductions. En plus, le nouveau texte confirme bien opportunément la conjecture émise, dans le § 14 des Remarques Linguistiques de l'article cité, sur l'ortographe de l'espagnol dans les textes hébreux [1].

S. M. Stern.

[N. de la R. — Damos a continuación una versión española de la *muwaššaḥa*, que el autor no ha traducido (metro *sarīᶜ*):

Lágrimas corrientes y pecho ardoroso: / agua y fuego, / que no se juntan sino en casos graves.

1. — ¡Por mi vida, que malo es lo que quiere el censor! / La vida es corta y la cuita larga. / ¡Oh suspiros que denuncian al enfermo! / ¡Oh lágrimas que se convierten en torrente! / *Se me ha ido el sueño y se ha alejado la visita. / No puedo estarme quieto. / Volaría; pero no eneuentro modo de volar.*

2. — ¡Oh Kaᶜba a la que peregrinan los corazones, / entre el amor que llama y el deseo que responde! / ¡Oh llamada hecha a uno que se lamenta y la atiende! / Aquí me tienes. No haré caso de lo que dice el espía. / *Favoréceme con que pueda peregrinar a ella y habitar allí, / sin impedimento: / mi corazón será la víctima y mis lágrimas los guijarros* *.

[1] Je profite de l'occasion pour faire une correction dans l'article: p. 344, l. 6; on doit lire لغات الدأصّة: *argot des voleurs,* et supprimer la note.

* *Hady* es la víctima que se inmola en la peregrinación a la Meca; *ŷimār*, las piedrecillas, recogidas en Muzdalifa, que se arrojan en Minā contra la *ŷamra*.

3. — ¡Bienvenida — aunque me conduzca a la muerte — / esta muchacha esbelta y de ojos serenos! / ¡Oh dureza que el enamorado cree suavidad! / Me has enseñado qué malos son los pensamientos. / *Desde que han perdido aquellas noches tan breves, / mis lágrimas son copiosas, / y parecen filos de espada entre mis párpados.*

4. — He dado poder sobre mí a un dueño injusto en su mando. / Deliro por él, pero no diré su nombre. / Maravíllate de mi equidad frente a su tiranía. / Pregúntale por mi amor y por su desvío. / *Hizo desaparecer mi dicha por capricho y aposta, / persistiendo en su esquivez. / Tras él ninguna compañía vale nada.*

5. — De todos modos no puedo pasarme / sin este dueño que me acusa y es duro y orgulloso. / Me ha dejado presa de pena y enfermedad. / Y encima canta, entre amoroso y coqueto: / *Meu l-ḥabīb enfermo...*

Sigue la *ḫarŷa,* en buena parte española, sobre la cual no tenemos de momento mucho que añadir a lo dicho por el autor. Tal vez el final del primer hemistiquio sea, a pesar de todo: *de amor.* En el verso corto acaso دشتار sea *desatar,* en juego de palabras con el posible *atar* final. Agradeceríamos a los romanistas amigos nos ayudasen a descifrar el enigma.]

LIBROS Y REVISTAS

Obras bibliográficas. — ʿAwād; Renaud.

Historia de las ideas y de las ciencias. — Sarton.

Historia y Geografía. — Ibn ʿAbdūn, por Lévi-Provençal y García Gómez; Brunschvig.

Filología y Literatura. — Nykl; Ibn Ḥazm, por Gabrieli; *Le mille e una notte;* Nykl; Pérès; Colin; Lewis.

Arte y Arqueología. — Terrasse; Lőfgren; Montoto; Chueca; Milés (3 obras).

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

ʿAwād, Kūrkīs, *Aqdam al-majṭūṭāt fī jizānat al-Awqāf al-ʿāmma* (en *Sumer,* IV, 1948, ١١٣-١٣٥).

En Al-Andalus, XIII [1948], pp. 227-228, dimos cuenta de la primera parte de este trabajo. Ahora Kūrkīs ʿAwād nos da noticia, entre otros, de los siguientes manuscritos:

67. — *al-Muqarrib fī ʿilm al-naḥw* de Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Mu'min b. Muḥammad b. ʿAlī b. ʿUṣfur al-Ḥaḍramī al-Išbīlī (m. 663 = 1263). Copia terminada en 20 ḏū-l-ḥiŷŷa 721 = 1321. Cota antigua 1745, moderna 1429.

73. — *al-Manāqib fī ʿilm al-ḥadīṯ.* Es el libro *al-Ŷamʿ bayna al-Ṣaḥīḥayn.* No se menciona el nombre de su autor. Algunos españoles, v. gr., al-Išbīlī (m. 582 = 1186), Ibn Abī Ḥiŷŷa al-Qurṭubī

(m. 642 = 1244), al-Ḥumaydī al-Andalusī (m. 488 = 1095), escribieron tratados con este nombre. Copia del 727 = 1326. Cota antigua 4625, moderna ?801 [1].

86. — *Šarḥ al-tashīl.* Primera parte del comentario de Badr al-dīn Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Qāsim b. ʿÀlī al-Mālikī al-Miṣrī (m. 749 = 1348) al *Tashīl al-fawā'id wa-takmīl al-maqāṣid* de Ibn Mālik [2] (m. 672 = 1273). Copia del 756 = 1355. Cota antigua 2044, moderna 1426.

94. — La segunda parte del *Šarḥ al-Tashīl*, correspondiente a una copia distinta de la señalada en el nº 86. Copiad el 772 = 1370. Cota antigua 1746, moderna 1566.

106. — *al-Šifā' bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafà*, del qāḍī ʿIyāḍ. Copia del 793 = 1390. Cota antigua 4942; moderna 2480.

113. — *Kanz al-maʿānī fī šarḥ ḥirz al-amānī*. Comentario de Ibrāhīm b. ʿUmar al-Ŷaʿbarī [3] (m. 732 = 1331) a la qaṣīda šāṭibiyya del Šāṭibī [4] (m. 590 = 1193). Copia no fechada, pero que por el carácter de letra debe de pertenecer al siglo VIII h. Cota antigua 2355, moderna 2232.

114. — *Ibrāz al-maʿānī min ḥirz al-amānī*. Comentario de ʿAbd al-Raḥmān b. Ismāʿīl al-Dimašqī (Abū Šāma) [5] (m. 665 = 1266) a la Šāṭibiyya. Copia no fechada; probablemente del siglo VIII. Cota antigua 2432, moderna 2371. — *J. Vernet.*

RENAUD, H. P. J., *Les manuscrits arabes de l'Escurial décrits d'après les notes de Hartwig Derenbourg... revues et complétées par le Dr.* ... Tome II, Fascicule 3: *Sciences Exactes et Sciences Occultes.* París, Geuthner, 1941, 138 pp.

La catalogación de los manuscritos árabes de El Escorial no ha sido fácil, y, desgraciadamente, que nosotros sepamos, aún está por terminar, ya que ni el catálogo de Casiri [6], ni el posterior de H. De-

[1] En el ejemplar de *Sumer* que utilizamos falta la primera cifra.
[2] Cf. Brock, *GAL*, I, 298; *S*, I, 522.
[3] Cf. Brock, *GAL*, I, 409.
[4] Cf. Brock, *GAL*, I, 409; *S*, I, 725.
[5] Cf. Brock, *GAL*, I, 317; *S*, I, 50.
[6] *Biblioteca arabico-hispana escurialensis*, Madrid 1760-70, 2 vols.

renbourg [1], continuado por Lévi-Provençal [2] y Renaud [3], han incluído el grupo de manuscritos y legajos comprendidos entre los números 1853 y 1952 [4]. Es posible que tengamos que esperar unos cuantos años antes de ver terminada esta ingente labor en la que se han mostrado particularmente activos los arabistas franceses.

Las obras matemáticas de El Escorial habían sido ya objeto de estudios especiales: Suter [5] y Sánchez Pérez [6] corrigieron algunos de los errores cometidos por Casiri. Sin embargo, es al difunto H. P. J. Renaud a quien cabe el mérito de haber hecho con este fascículo un trabajo definitivo y con muy pocos defectos [7], pues disponiendo de la Biblioteca de Rabat y habiéndose desplazado varias veces a España, ha podido establecer paralelos, correspondencias e identificaciones que habían escapado a sus antecesores, haciendo así de su obra un instrumento de trabajo insustituíble para cuantos se dedican a estos estudios. — *J. Vernet.*

1 *Les manuscrits arabes de l'Escurial:* I. *Grammaire, rhétorique, poésie, philologie et belles-lettres, lexicographie, philosophie* (mss. 1-708), Paris 1884. — II fasc. 1: *Morale et politique* (mss. 709-788), Paris 1903.

2 III: *Théologie, géographie, histoire,* Paris 1928 (mss. 1256-1852).

3 II fasc. 2: *Médecine et Histoire Naturelle,* Paris 1941 (mss. 789-906).

4 Cf. Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. x. Queda aún por publicar el fascículo de Jurisprudencia (mss. 986-1255).

5 *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werk,* Leipzig 1900.

6 *Las matemáticas en la Biblioteca de El Escorial,* Madrid 1929.

7 Sólo podemos señalar, respecto al ms. 927, que los cánones continúan mezclados con las tablas más allá del f° 6 *v.* Así: f° 7 *r*: معرفة سني يزدجرد الفارسيّ; f° 8 *r*: معرفة ألوان الخسوف, etc.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

SARTON, George, *Introduction to the History of Science*. Volume III. Science and Learning in the fourteenth Century by... In two parts. Published for the Carnegie Institution of Washington by The Williams and Wilkins Company, Baltimore 1947-1948, 2 vols. de XXXVI + 1018 pp., el 1°; XIV + 1019 a 2156, el 2°. En 4°, con 40 ilustraciones.

La magna obra del Dr. Sarton, que va haciendo la historia de la ciencia en el mundo, prosigue cada vez con mayor perfección. En 1931 apareció el volumen II, dividido en dos partes, que llegaba hasta finales del siglo XIII. En AL-ANDALUS (I [1933], 214-216) se publicó la reseña correspondiente. Pasados quince años, entre los cuales se cuentan los de la última guerra en la que tanto peso ha llevado América del Norte, aparece el volumen III, dividido también en dos partes, con unas 2200 páginas y con el estudio correspondiente al siglo XIV en toda la Humanidad.

Nuestros lectores conocen ya la arquitectura de este libro, que continúa con el mismo plan para el siglo XIV. Dividido en dos mitades, la primera se refiere a la época de Abū-l-Fidā', Levi ben Gerson y Guillermo de Occam, y la segunda, al tiempo de G. Chaucer, Ibn Jaldūn y Hasdai Crescas. Igual que en los tomos anteriores, después de un capítulo primero de resumen sintético de las características científicas y culturales del medio siglo estudiado, el autor va analizando, capítulo por capítulo, los extremos referentes a los temas básicos: Religión, Traductores, Educación, Filosofía y Cultura, Matemáticas y Astronomía, Física, Tecnología y Música, Química, Geografía, Historia Natural, Medicina, Historiografía, Derecho y Sociología, y Filología, exactamente repetido en las dos mitades del siglo.

El prefacio muestra una vez más la preocupación científica del Dr. Sarton al recoger las correcciones al volumen I, las adiciones a este volumen y al II, y las hechas al mismo III, que ahora se publica. Da un curioso porcentaje de páginas dedicadas a cada una de las 14 secciones básicas de su libro, y señala el valor que su obra tiene

para ayudar a otros estudios, a la vez que reconoce con gratitud la ayuda que otros estudiosos le han prestado a él. Entre la lista de los eruditos desaparecidos en este período figura el nombre de nuestro llorado y venerado maestro don Miguel Asín Palacios. El Instituto que lleva el nombre del gran arabista español y que edita AL-ANDALUS agradece al Dr. Sarton este fino homenaje de amistad.

Lleva este volumen III un capítulo introductorio, en que el autor recuerda los principios de la revista *ISIS* (1912) y los primeros intentos de iniciar la Historia de las Ciencias. ¡Período bien agitado y convulsivo para la humanidad éste en que se ha ido desarrollando su magno libro! El pensamiento del autor al escribir su obra es dar, de la manera más completa posible, noticia del desarrollo de la ciencia y del saber (conocimiento sistematizado) a través de las edades y en todo el mundo; y para recorrer este camino va guiado por cuatro ideas fundamentales, que corren a través de todas las páginas como *leit-motiv* en un drama wagneriano: la unidad y humanidad de la Ciencia, el gran valor del pensamiento occidental, la suprema necesidad de la tolerancia y de la caridad.

En el desarrollo de los páginas de este libro se ha seguido el método empleado ya en los volúmenes I y II. Un capítulo primero resume en forma panorámica las ciencias y el progreso intelectual dentro del medio siglo correspondiente. Por la extensión de estos capítulos (350 páginas el de la primera mitad, 313 el de la segunda) ya se comprende bien el alcance de la obra total, y con razón dice el autor que al lector no especializado le basta la lectura de estas jugosas páginas para seguir el hilo del desarrollo histórico científico.

El cuadro histórico general del mundo en este período de medio siglo es necesario para situar al lector y ponerle delante, como en un mapa, todos los fenómenos culturales que tuvieron lugar desde la Cristiandad Occidental hasta el extremo Oriente, pasando por Israel, el Islam, el Budismo en China y el Japón, el Hinduismo, etc. Después, artículo tras artículo, se resumen los progresos científicos en las catorce rúbricas fundamentales atrás indicadas: Traductores, Educación, Filosofía, etc. Luego a cada una de estas materias básicas se le dedican extensos capítulos con estudio analítico de los hechos y de los hombres, con bibliografía de cada asunto o autor, y con nota de los estudios críticos sobre ellos.

Para las ciencias arábigas e islámicas tienen gran interés los artículos dedicados en cada capítulo, v. gr., a traductores del árabe a otras lenguas (latín, catalán, hebreo, etíope), a filósofos, matemáticos, físicos, químicos, geógrafos, etc., a cuyo detalle nominal no es del caso descender. Baste decir que la bibliografía utilizada es siempre la mejor y la más útil.

Del alcance de esta obra puede juzgarse por haber tenido que usar transcripción científica para las siguientes lenguas: árabe, coreana, checa, china, hebrea, islandesa, japonesa, persa, polaca, rusa, sánscrita, siríaca y turca. De la gran masa de documentación utilizada puede dar idea la Bibliografía General, que ocupa las páginas 1872 a 1911, innovación de este tomo III, necesaria para citar en el texto abreviadamente los libros utilizados y ahorrar espacio.

Los índices generales de esta obra eran completísimos en los tomos I y II. En este tercero todavía se mejoran. El índice general de nombres y de asuntos abarca 173 páginas (de la 1918 a la 2091); lleva, además, un índice griego; otro chino, con glosario de los volúmenes I y II también (pp. 2100 a 2140); y otro en japonés, lo mismo (pp. 2141 a 2155).

Por esta breve nota puede vislumbrar el lector el interés extraordinario de este volumen III de la ya famosa *Introduction* del doctor Sarton. Pocos libros puede presentar la bibliografía universal tan ricos en datos y en documentos como éste, en su ambicioso intento de extensión mundial y duración de siglos, y tan esmeradamente trabajados y dispuestos para la utilización por los estudiosos. Para seguir paso a paso la penosa marcha de la Humanidad por el áspero camino de la Ciencia no hay guía más segura que esta *Introduction*. Agradezcamos al Dr. Sarton y a la Carnegie Institution la publicación de este libro, indispensable en la biblioteca de todo hombre curioso por el progreso humano, y esperemos la próxima aparición del volumen IV, que nos llevará ya a los finales de la Edad Media.—*A. G. P.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

Lévi-Provençal, E., y García Gómez, Emilio, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ʿAbdūn*. Moneda y Crédito, Madrid 1948, 203 pp. y VI láminas aparte del texto.

Entre los muchos afortunados hallazgos de textos árabes inéditos logrados por el señor Lévi-Provençal, figuran los de dos tratados andaluces de *ḥisba*, o sean manuales destinados a los almotacenes, abundantes en datos curiosísimos sobre la vida urbana y los gremios.

En 1931 publicó, en colaboración con el profesor G. S. Colin, el del malagueño al-Ṣaqaṭī, y en 1934 el del sevillano Ibn ʿAbdūn [1], ambos con glosarios que facilitan su interpretación y traducción, difíciles por el gran número de modismos, hispanismos y palabras relacionadas con oficios y aun costumbres locales que contienen. El interés de esos documentos para el conocimiento de la vida cotidiana de las dos ciudades es extraordinario; del tratado de Ibn ʿAbdūn ha dicho García Gómez que «es una ventana abierta sobre los mismos zocos pululantes, sobre la aljama silenciosa, sobre el río magnífico de una Sevilla remota, de la que sabíamos muy poco».

La traducción de tan curioso documento, revelador de algunos aspectos de la vida de las ciudades hispanomusulmanas hacia 1100, no se hizo esperar; el profesor Francesco Gabrieli publicó en 1936 una versión italiana [2] reseñada en estas páginas. En fecha reciente, Lévi-Provençal, sabio editor del texto árabe, ha publicado una francesa [3]. Y he aquí, por fin, la tan esperada española, editada con ma-

1 *Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIe siècle: Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, por E. Lévi-Provençal (*Journal Asiatique*, 1934, pp. 177-299).

2 *Il trattato censorio di Ibn ʿAbdūn sul buon governo di Siviglia*, por Francesco Gabrieli (Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Estratto dai *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VI, vol. XI, fasc. 11-12, Roma 1936, pp. 878-935).

3 *Séville musulmane au début du XIIe siècle: Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, traducido con una introducción y notas por E. Lévi-Provençal (París 1947).

yor perfección material que esas anteriores. García Gómez la ha hecho conservando la introducción, las notas, con ligeras modificaciones, y la arquitectura y división en párrafos de la versión francesa, por lo que el nombre de Lévi-Provençal aparece unido al suyo en la cubierta. Pero de un arabista como el profesor español había que esperar — y así lo ha realizado — un nuevo estudio concienzudo y revisión del texto árabe. Como es natural, abundan en esta traducción castellana, excepcionalmente trabajada y depurada, resultado del estudio escrupuloso del texto original por tres notables arabistas, interpretaciones diferentes de las de Gabrieli y Lévi-Provençal. La de García Gómez, además de apurar más la interpretación y traducción del original árabe, ha adquirido en sus expertas manos de elegante escritor un atrayente sabor castizo, un «aire», si se me permite la palabra, que en las anteriores no tenía.

Incorporadas de tan cumplida manera a nuestra bibliografía las páginas rebosantes de vida popular y de detalles pintorescos de Ibn ʿAbdūn, seguramente serán objeto de abundantes glosas por historiadores, economistas, juristas y curiosos de nuestro pasado. Para los moralistas y escritores de costumbres serán también fuente inagotable de reflexiones y comentarios.

Ibn ʿAbdūn fué un crítico austero de las costumbres depravadas y de la falta de honradez de sus conciudadanos. En muchas de las páginas del Tratado se le ve obsesionado por corregir dos vicios de ellos: la afición al vino y el donjuanismo. A los que puede agregarse la abundancia de pleitos y litigantes, que propone corregir suprimiendo los abogados, para que las gentes no gasten el dinero en vano.

A una sensibilidad, que erradamente creemos contemporánea nuestra, se refieren otras prescripciones, como la inviolabilidad del domicilio, tanto de día como de noche, sin orden expresa del cadí o del jefe del gobierno, y el mandato de sellarlo, sin entrar en él, cuando el acusado esté ausente; la visita de la cárcel dos o tres veces al mes para ver la situación de los presos; el número limitado de alumnos que debe tener cada maestro, y el concepto de la enseñanza, «arte que requiere saber las cosas y tener práctica y paciencia de inculcarlas. Es como la doma de un potro reacio, al que hay que tratar con habilidad, gracia y cariño, hasta que se domestica y acepta ser dirigi do». «A los que transportan vigas no se les permitirá que abrumen

con demasiado peso a las caballerías», precepto que tampoco se creería encontrar en un musulmán del siglo XII.

Otras prescripciones de Ibn ʿAbdūn resultan de palpitante actualidad, como cuando escribe que el velo que cubría la parte inferior del rostro de los almorávides, entonces dominantes, y que los distinguía del resto de la población, se debía prohibir usarlo a los que no lo eran y se lo ponían para recibir las muestras de estimación y respeto prodigadas a aquéllos. Al cabo de más de ocho siglos resultan también perfectamente actuales muchos de los consejos para evitar fraudes en el comercio: el carbón ha de tenerlo el vendedor en invierno bajo techado, para que no se moje y aumente así de peso; el pescado no ha de lavarse con agua, porque de esa manera se echa a perder; no han de vender leche más que personas de fiar, porque, si no, la añadirán y mezclarán con agua; los hueveros tendrán siempre un cacharro de agua para distinguir los podridos. En las conversaciones diarias de las amas de casa de la hora presente hay un eco continuo de estas acres censuras del sevillano de hace más de ochocientos años, fustigador de los robos y fraudes eternos del comercio y la industria urbana. — *L. T. B.*

Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XVe siècle*. Tome second, XII + 504 pp. en 4°. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris 1947. (Publications de l'Institut d'Études Orientales d'Alger, XI).

En Al-Andalus, X [1945], pp. 239-241, dimos somera, pero entusiasta, reseña del primer volumen de esta obra fundamental y subrayamos su importancia, no sólo para el orientalismo, sino también para la misma historia de España. Entre el primero y el segundo volumen han pasado muchas y terribles cosas (las conmovedoras y tremendas dedicatorias de este segundo tomo son el más elocuente testimonio); pero la vida científica, afortunadamente, no se detiene. Aunque con bastante retraso — nuestra reseña viene también un tanto rezagada —, la obra ha llegado a feliz término.

Contiene este segundo volumen la tercera y última parte del plan proyectado, o sea «Las instituciones y la vida», y abarca seis capítulos (VIII a XIII). Los capítulos VIII y IX estudian «la organización política y administrativa» (el soberano, su círculo íntimo, la cancille-

ría con sus anejos — servicios de correos, finanzas y monedas —, el ejército y la marina, el gobierno de las tribus, ciudades y provincias, y la organización de la justicia y el culto). Los capítulos X y XI analizan «la estructura social y económica» (elementos de la sociedad musulmana, estatuto inmobiliario, organización y técnica de la producción, resultados de la producción, cambio de productos y el nivel de vida — alimentación, vestidos y alojamiento —). El capítulo XII pasa revista a las cuestiones referentes a «la religión» (renacimiento y triunfo de la ortodoxia mālikī contra el almohadismo oficial declinante; los doctores del siglo XV y el movimiento ṣufī y marabútico desde Sīdī Abū Madyan a Sīdī B. ʿArūs). Por último, el capítulo XIII enfoca «la producción intelectual y artística», primero en sus condiciones generales y en el estudio de los métodos de enseñanza y las bibliotecas, y luego pasando rápida revista de los géneros literarios, desde las ciencias a la poesía, y de los artísticos, desde la música a las artes industriales. Una enjundiosa «conclusión» (pp. 417-445), dos cuadros genealógicos de los Ḥafṣīes, un completísimo índice general y una lista de adiciones y correcciones a ambos volúmenes cierran el segundo y la obra.

No aspiran estas líneas, destinadas a llamar la atención de nuestros lectores sobre un libro que debe interesarles, a ser un juicio crítico de la labor del prof. R. Brunschvig, pues no lo consentirían ni el espacio de que disponemos ni el tiempo que haría falta para cribar la asombrosa cantidad de materiales y de menudos hechos que el autor ha reunido, peinado y encasillado con una precisión, un método y una seguridad de primer orden.

El autor de este libro se halla en plena madurez vital y científica. El desembarazo con que se mueve a la vez en los difíciles campos de la teología, del *fiqh*, de los *uṣūl*, de la historia y de la crítica textual, hacen de él una de las primerísimas figuras de la erudición europea sobre la ciencia jurídica musulmana, con unos horizontes que a todos interesan y que rebasan las estrechas fronteras de una cerrada especialización. Podemos esperar fundadamente de él obras excepcionales del tipo de la presente, que es, no sólo importante en sí misma, sino también como modelo para análogas y deseables investigaciones del mismo tipo sobre otros Estados y períodos en la larga e intrincada historia externa e interna del Islam. — *Emilio García Gómez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

NYKL, Dr. A. R., *Sélections from Hispano-Arabic Poetry. (Mujtārāt min al-šiʿr al-andalusī).* Collected and Edited by... Bayrūt, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, Maṭbaʿat al-kašāf, 1949; 228 pp. in-4º.

Precedido de una brevísima introducción por el Dr. ʿUmar Farrūj, en que se declara el propósito de la obra y se traza una semblanza biobibliográfica del Dr. A. R. Nykl, este libro contiene, simplemente y conforme al mismo orden, el texto árabe de los fragmentos poéticos arábigoandaluces traducidos por el autor en su libro *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore 1946), del cual dimos una larga reseña en AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 487-501, a la cual remitimos. La edición es correcta, está parcialmente vocalizada y lleva algunas notas lexicográficas y sobre variantes, pero no da biografía, ni fechas, ni indicación alguna sobre los poetas incluídos, sin duda por tratarse de un simple complemento de la obra inglesa. Al final aparecen un índice onomástico de personas y el de los capítulos. Lo que echamos de menos, tanto en esta obra como en la inglesa ya aludida, es una indicación sistemática de la fuente concreta de donde procede cada fragmento, ya que muchísimos de los trozos incluídos se nos han conservado en varias obras, a veces con notables variantes en el texto y en el número y orden de los versos.

Como índice revelador de la lírica andaluza, esta selección tiene las mismas ventajas e inconvenientes del libro inglés que viene a completar; pero es innegable su utilidad para el estudio cómodo de este segundo, y para analizar el método que como traductor sigue el Dr. Nykl.

Tomemos un solo ejemplo: el de Ramādī *(H. A. P.*, pp. 58-60, *Select.*, pp. 41-42).

En *Select.* no habría habido que separar con números distintos el verso inicial y los otros 6 que se insertan de la *lāmiyya* en elogio de al-Qālī (de la cual yo he podido reunir 47 versos). — En el verso final de la p. 41 de *Select.*, en vez de *For these three that arrived,*

three others have arisen: / The slanderer, the face of the watcher and that of te bore, creo que hay que entender: «Esas tres [canas] han salido por haber surgido otras tres [cosas]: el calumniador, etc.». — En el primer verso del fragmento 3 de *Select.* creo que el verbo تطمع es pasivo: no es que *The letter r cannot hope for* union *(with you), nor can I*, sino que «no se nos desea [por el amado] para la unión ni a la letra *erre* ni a mí». — En el único verso de *Select.*, fragmento 4, hay una pequeña errata tipográfica no salvada: léase لثغة. — En *Select.*, fragmento 5, el verso 2 está bien en árabe (salvo la errata, no salvada, غدرت):

شَكَتْ محاسنُها عيني وقد عَذَرَتْ
لأنّها بضمير القلب تنخمش

pero la traducción es mala: *My eyes were in doubt of its beauty, then they sought pardon, / Because that beauty tortures my innermost heart.* En primer lugar, se trata de شَكَتْ y no de شَكَّتْ. Además, el verbo تنخمش está mal entendido. Creo que hay que interpretar: «Sus encantos se quejan de que mis ojos — que de ello se excusan — los han arrugado al meterlos [como botín] en el interior del corazón». — El último verso de este fragmento dice en árabe (prefiriendo la variante en nota):

شككتُ في سَقَمي منها أفي فَرْشي
إذا تأمّلتُ إلّا الطيفُ والفرشُ

Nykl traduce: *In my illness caused by her I wondered on my bed / Whether the dream vision and the bed were exchanged.* Pero evidentemente hay que entender: «Estoy por ella tan extenuado [y delgado, casi invisible], que llego a dudar, cuando miro mi lecho, si hay en él algo más que su espectro nocturno y los colchones». — Por último, el verso final de *Select.*, fragmento 6, dice:

أنا عبده وهْوَ المليك كما آسمه
فلي منه شطرٌ كاملٌ وله الشطرُ

Nykl traduce: *I am his slave, he is the lord, just like his name: / I have a full share of his company, and he of mine.* Pero lo que el poeta dice es: «Yo soy su esclavo *[ʿabd]* y él es el rey *[al-Malik]* como indica su nombre, del cual yo tengo una mitad completa y él tiene la otra». El muchacho evidentemente se llamaba ʿAbd al-Malik. — *Emilio García Gómez.*

GABRIELI, Francesco, *Ibn Hazm: Il collare della colomba sull'amore e gli amanti.* Versione dall'arabo di... Bari, Gius. Laterza & Figli, 1949 (Biblioteca di Cultura Moderna, nº 461), 264 pp., 900 liras.

El maravilloso *Ṭawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm de Córdoba — que es acaso la obra maestra en prosa de la literatura arábigoandaluza, sólo comparable en resonancia al *Ḥayy ibn Yaqẓān* de Ibn Ṭufayl de Guadix — viene siendo traducido, en un corto lapso de tiempo, a las principales lenguas europeas. La versión inglesa de A. R. Nykl (1931), a la que no se puede regatear el indiscutible mérito de haber abierto el difícil fuego, ha ido seguida de la rusa — mutilada — de A. Salie (1933) [cf. AL-ANDALUS, I, [1933], p. 482], de la alemana de M. Weisweiler (1941), y ahora de esta italiana de Gabrieli (1949), cuando ya se anuncia inminente otra francesa, con nueva edición del texto, por L. Bercher. La publicación de una versión española debida al autor de esta reseña, y escrita hace más de quince años, se halla detenida por diferentes causas; pero esperamos que no tarde en aparecer, aunque sólo sea para que no quede vergonzosamente rezagada la lengua que hoy se habla en las mismas tierras en que nació, vivió, luchó y murió el inmortal polígrafo de Córdoba.

La versión italiana completa de Francesco Gabrieli aparece pulcra y desnuda, monda de aparato crítico, con muy escasas y brevísimas notas, sin siquiera una referencia a la foliación del manuscrito original. Una sucinta y elegante «prefazione» coloca certeramente al lector en la atmósfera espiritual y cultural de la obra. Al final de dicho prefacio, poco más de una página de letra menuda, orienta al lector sobre lo esencial de la biobibliografía de Ibn Ḥazm y de la historia del libro, del cual ya había hablado Gabrieli en dos capítulos de su volumen *Storia e civiltà musulmana* (Nápoles 1947; cf. AL-AN-

DALUS, XIII [1948], pp. 234-236). En suma, *El collar de la paloma* queda en manos de todos como un libro clásico, sin la pollera de la erudición, en una acreditada serie de cultura general. ¡Ay, si se pudiera hacer otro tanto con muchas obras de la literatura árabe, y, si caso de poderse hacer, nos atreviéramos a llevarlo a cabo!

Recién llegada a mis manos, no he podido, como espero hacerlo, estudiar a fondo esta nueva traducción italiana; pero estoy seguro de que no desmerecerá, sino que superará a las anteriores y que será, dentro de lo humano, casi perfecta. Por el momento me he limitado a leer acá y allá unas cuantas páginas, con verdadero deleite. Recuerdo que, cuando yo hacía mi versión, recorría a diario en su lengua original *El Cortesano* de Castiglione, para empaparme de esa exquisita tersura en el decir, que tan bien va a una traducción del *Ṭawq*. El italiano, manejado por Gabrieli, que no es sólo un eminente arabista, sino también un gran escritor, se pliega, en efecto, a las ideas y al cuerpo del tratado árabe de amor como una vestidura ideal.

No sé si es éste el sitio de decirlo; pero al abrir el libro, vi con sorpresa y emoción que la versión italiana lleva una dedicatoria impresa dirigida a mí. Sin duda, Francesco Gabrieli ha pensado, al estamparla, en la patria de Ibn Ḥazm y en la fraternal admiración y amistad que desde antiguo le profesa el agradecido autor de estas líneas. — *Emilio García Gómez.*

Le mille e una notte. Prima versione italiana integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli. A cura di Antonio Cesaro, Costantino Pansera, Umberto Rizzitano, Virginia Vacca, Giulio Einaudi editore. Torino 1949. «I millenni», 4 volúmenes que abarcan LXIV + 2.933 pp. Encuadernado y con un estuche, 15.000 liras.

Con un éxito tan extraordinario, que ha exigido una nueva reimpresión a los cuatro meses de aparecer la tirada inicial, ha salido a luz esta primera traducción italiana íntegra de *Las mil y una noches*, que nos produce a los españoles un sentimiento de noble emulación y envidia, y que constituye un título de honor para el arabismo italiano y para la tipografía del país fraterno.

El primer volumen ha sido traducido por Antonio Cesaro; el segundo, por Virginia Vacca; el tercero, por Costantino Pansera, y el

cuarto, por Umberto Rizzitano. Francesco Gabrieli ha tomado a su cargo la dirección del trabajo del equipo, la unificación del estilo, la traducción de los versos insertos en el texto y la redacción de la introducción, modelo en su género, en la que, con una erudición perfectamente dosificada, el lector medio encuentra bien y elegantemente expuesto cuanto debe saber acerca de los complicadísimos problemas textuales, históricos, etnográficos, literarios, etc., que plantea la famosa colección de relatos que desde el siglo XVIII, y con aspectos muy diferentes, no todos fieles, viene haciendo las delicias del Occidente, el cual es quien realmente se la ha devuelto valorada al Oriente natal.

La edición base ha sido una reimpresión cairota (1305-6=1888-9) de la segunda edición egipcia en cuatro volúmenes (1862), confrontada con la segunda edición de Calcuta. La versión, como queda dicho, es íntegra y literal, «applicandole assai piú modestamente ma speriamo fedelmente del Mardrus il principio del *mot à mot*». Los pasajes escabrosos — nos dice Gabrieli — han sido todos afrontados y traducidos del modo más llano y tolerable posible, sin retocarlos ni subirlos de color. Digamos, por nuestra parte, que ninguna lengua hubiera sido más a propósito para esto que la de *Il Decamerone*.

La mole de la obra y el que acaba de llegar a nuestras manos, hacen que no podamos formular todavía un juicio crítico personal; pero no queremos retrasar el dar a nuestros lectores la fausta noticia y felicitar a los editores y traductores por la aparición de estos cuatro bellísimos tomos, admirablemente impresos y presentados, y que, para mayor delicia, están ilustrados con reproducciones a todo color de viejas miniaturas orientales (ʿabbāsíes, mesopotámicas, mongolas, tīmūríes, ṣafawíes e indias, de los siglos XIII al XVII), cuyos conjuntos y detalles están elegidos con infinito buen gusto. — *Emilio García Gómez.*

NYKL, A. R., *Gonzalo Argote y de Molina's «Discurso sobre la poesía castellana»... and «Bartholomaeus Gjorgjevic»*. Baltimore 1948, 28 pp.

Con sentida dedicatoria «a la memoria del llorado amigo don Miguel Asín Palacios», nos llega esta nueva publicación del ilustre

orientalista A. R. Nykl, a quien la lectura de la obra de Circourt, *Histoire des Mores Mudejares et des Morisques, ou des Arabes d'Espagne sous la domination des Chrétiens* (París 1846, 3 vols.; cf. v. I, p. 446), sugirió estudiar los breves ejemplos de poesías en vasco, turco y árabe granadino, insertos en el *Discurso* de Argote de Molina, publicado en 1575. El señor Nykl ha utilizado la edición de Eleuterio F. Tiscornia (Madrid 1926, «Biblioteca Española de Divulgación Científica»).

Limitándonos al último ejemplo — que es la conocida elegía de Boabdil por la pérdida de la Alhambra — nos vamos a permitir unas ligeras observaciones al trabajo del eminente lingüista.

Las líneas 4 y 6 de Argote *(Vix nansi nicátar guanahod Alhambra* y *Vix nansi nicátar guanahod aulidi)* las transcribe Nykl: *W'eš namšī niqātal wa-nā'ḥud Al-ḥamra'*, y *W'aš namšī niqātal wā-nā'ḥud awlīdī*, y las traduce: *Let me go to combat, and retake Alhambra!* y *Let me go to combat, and retake my children!* Ahora bien: *vix* es el vulgar *bāš* (con *imāla, bīš;* del clásico بأيّ شيء) que se utiliza ante una forma verbal para expresar la finalidad de la acción (cf. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, pp. 2 del texto y 3 de la transcripción; Lévi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha*, p. 42; Lerchundi, *Rudimentos del árabe vulgar*, p. 348, y *Vocabulario*, p. 579). Por tanto, hubiera valido más traducir: *to go* o *in order to go*. Argote vertió bien: *para pelear*.

La línea 5 de Argote *(ati ni faráçi guadárga ti didi)* la transcribe Nykl: *A'ṭi-nī farasī wa-dargatī bīḍī*, y la traduce: *Give me my horse and my white buckler*. En la nota 23 explica: «This seems to be a repetition of *baiḍā'* in the Granada dialect, i. e. white, not *azul* [como tradujo Argote]». En efecto, Argote se equivocó; pero tampoco acierta Nykl, porque *dīdī* en el dialecto granadino es *morado* o *cárdeno* (cf. Alcalá, *Arte*, ed. Lagarde [Gottingae 1883], p. 315, y las juiciosas observaciones de Simonet, *Glosario*, p. 175). Aún hoy se usa en Marruecos (cf. Lerchundi, *Vocabulario*, p. 525).

Las líneas 8 y 10 de Argote *(ha háti di nóvi, ya seti o Malfáta)* las transcribe Nykl: *Haihāti dī n-nawī, yā sitt umm al-Fat(a)ḥ*, y las traduce: *How great is this distance, o Sitt umm al-Fatḥ!* (Argote había traducido, en la primera, *heziste me perder*, y, en la segunda,

heziste me errar). Es indudable que, para su hipótesis, Nykl se ha dejado llevar del oído *(di novi = n-nawī* ← النوى = distancia, alejamiento). Yo creo que se trata de ذنوب, pl. de ذنب (= pecado, falta), no sólo por la evolución fonética (fricación de la bilabial sonora *b* medial), sino porque es corriente que un monarca atribuya a sus pecados la pérdida del reino, y así sucede, por ejemplo, en la *Elegía de Valencia*, que tan perspicazmente han estudiado Menéndez Pidal y el propio señor Nykl. — *José Vázquez Ruiz*.

PÉRÈS, Henri, *La Littérature Arabe et l'Islam par les textes. Les XIXe et XXe siècles*. Deuxième édition [1]. Alger 1944, XXIV + 236 pp.

Después de un largo período de estancamiento (siglos XIV-XVIII), la literatura árabe reaparece con pujanza en el concierto universal de las letras en el siglo XIX. Pérès ha reunido en esta obra los fragmentos más importantes de este renacimiento.

Consta la Antología de una breve introducción, seguida de una amplia bibliografía, en la que se exponen las directrices generales de este período.

Es en Būlāq donde aparece la primera imprenta en 1822, consagrándose Egipto, bajo el patrocinio de Muḥammad ʿAlī (m. 1849), a traducir al árabe las obras más importantes de la ciencia occidental. El origen del renacimiento literario propiamente dicho hay que buscarlo en el Líbano y Siria, donde los misioneros utilizan el árabe para la difusión de sus enseñanzas, y donde un cristiano, Buṭrus Karāma (m. 1851) dió origen, con la célebre poesía que dirigió a Dāwūd Bāšā, gobernador del ʿIrāq, a la fórmula *Inna al-ʿarabiyya lā tatanaṣṣar* («la lengua árabe no se cristianiza»), que tantas polémicas ha suscitado. Se emprende la depuración filológica del idioma, trabajo en el que destacan dos árabes cristianos: Nāṣīf al-Yāziŷī (m. 1871) y Buṭrus al-Bustānī (m. 1883). La influencia europea se hace sentir cada vez más: Ŷirŷī Zaydān (m. 1914) introduce la novela histórica, inspirándose en Dumas padre; Mārūn al-Naqqāš (m. 1855), Adīb Isḥāq (m. 1885) y Naŷīb al-Ḥaddād (m. 1899) adaptan al teatro árabe las tragedias de Corneille y Racine, las comedias de Molière y las nove-

[1] La primera edición es de 1938 (cf. *Hespéris*, 1943, nº 3.808).

las de Walter Scott; Ibrāhīm al-Aḥdab (m. 1891) escribe una obra de teatro de tema español: *Al-wazīr Ibn Zaydūn maʿa Wallāda* («El visir Ibn Zaydūn con Wallāda»); Aḥmad Fāris al-Šidyāq (m. 1887), empapado de Rabelais, narra las aventuras de Faryāq.

En Egipto el cultivo de la literatura aparece como un elemento de resistencia frente a la influencia extranjera. Empieza a desarrollarse poco antes de 1882, bajo la dirección de libaneses exilados, y, cuando en esta fecha Inglaterra ocupa el país, numerosos periódicos y revistas se aprestan a la oposición. Es una literatura de carácter polémico: al-Afgānī refuta a Renan (1883), Šayj ʿAbduh a Hanotaux (1900). Todos están dispuestos, no sólo a demostrar la grandeza del pasado, sino también que el Islam puede adaptarse a los tiempos modernos.

A fines de siglo, Šiblī Šumayyil (m. 1916), Yaʿqūb Ṣarrūf (m. 1927) y sus discípulos introducen el gusto por la literatura inglesa. Los autores egipcios, y musulmanes en general, dejan el cultivo del «pasado por el pasado», aunque conservando los elementos viables de su período clásico.

En 1899, Aḥmad Fatḥī Zaglūl Bāšā (m. 1914) traduce el libro de Demolins, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* Esta obra lleva a los egipcios a considerar las causas de su decadencia: Muḥammad ʿUmar (m. 1918) publica su *Ḥāḍir al-Miṣriyyīn aw Sirr taʾajjurihim* («Estado actual de los egipcios o Secreto de su atraso», Cairo 1902). En este ambiente nace la primera obra importante de la literatura árabe moderna: *Ḥadīṯ ʿĪsà b. Hišām* (1907), de Muḥammad al-Muwayliḥī (m. 1930). Es una novela de costumbres, de crítica social, que en ciertos momentos recuerda a Balzac y Flaubert. Las obras se suceden: Muḥammad Ḥusayn Haykal (n. 1888) trata de la vida campesina del Delta en *Zaynab: manāẓir wa-aḫlāq rīfiyya* («Zaynab: estampas y caracteres campesinos», Cairo 1914); al-Manfalūṭī (m. 1924) edita *Al-ʿAbarāt* («Las lágrimas», Cairo 1915); Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm (m. 1932) escribe la novela *Layālī Saṭīḥ* («las noches de Satīḥ»): los literatos egipcios se han puesto a la cabeza de las letras árabes.

La guerra europea influye poco en esta literatura. Ḥusayn Haykal, en su obra *Ṯawrat al-Adab* («La revolución literaria», Cairo 1933), desarrolla la tesis — anteriormente esbozada por al-Muwayliḥī — de que el campesino egipcio, el *fallāḥ*, es una reminiscencia del

pueblo de la época de los faraones. El teatro se remoza, y autores jóvenes, como Tawfīq al-Ḥakīm (n. 1898) introducen el teatro neo-simbolista. La novela histórica reaparece con el sirio Maʿrūf al-Arnā'ūt.

La poesía egipcia sigue siendo esclava de los moldes clásicos: Aḥmad Šawqī (m. 1932), Ḥāfiẓ Ibrāhīm (m. 1932) y Jalīl Muṭrān (n. 1871) son los autores preferidos. En cambio, la escuela libanesa gusta del verso libre, multiplica las rimas y divide el poema en estrofas para hacerle perder rigidez. Amīn al-Rayḥānī (n. 1878), Fawzī Maʿlūf (m. 1930) y Bišāra al-Jūrī (n. 1890) son sus principales representantes.

La crítica ha aparecido recientemente: Ṭāhā Ḥusayn (n. 1889) ha estudiado la poesía preislámica: *Fi-l-šiʿr al-ŷāhilī* (Cairo 1926) y ʿAlī ʿAbd al-Rāziq (n. 1888) ha escrito sobre el califato: *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* («El islam y las bases del poder», Cairo 1925).

La lengua es una de las dificultades de este renacimiento, pues el árabe escrito, el clásico adaptado a las necesidades modernas, difiere bastante del hablado, y aunque estas divergencias tienden a atenuarse a medida que aumenta la cultura, nunca desaparecerán por completo, por lo que siempre subsistirá el problema de tener que escribir una lengua distinta de la hablada.

En esta antología, hecha con fines didácticos, hay fragmentos de más de un centenar de literatos, precedidos de la biografía de sus autores. Pocas vocales y signos auxiliares y muchas notas de carácter filológico, motivadas en su mayoría por los frecuentes neologismos, hacen la lectura agradable y amena. — *J. Vernet.*

COLIN, G. S., *Chrestomathie Marocaine*, París, Maisonneuve 1939.

La existencia de numerosos dialectos, con mayor o menor discrepancia entre sí, es la característica del mundo arabófono. Las principales variantes se registran en fonética: aumento del número de vocales y distinta articulación de algunas consonantes. El léxico también presenta algunas particularidades: escaso en una localidad dada, es numeroso al considerarlas en bloque, cosa explicable con sólo recordar la riqueza de vocabulario del árabe clásico y las influencias de las lenguas vecinas, el beréber en especial, para el África Menor. Los neologismos se forman a partir de la lengua europea más influ-

yente: en Marruecos, el castellano para la zona norteoccidental, debido no sólo a la acción del Protectorado, sino también a los fuertes núcleos hispánicos y sefardíes que viven en la costa del Atlántico.

Esta lengua hablada evoluciona rápidamente, pues carece de gramática, y en los centros docentes musulmanes tiende a prescindirse de ella, en beneficio del árabe clásico, que se va considerando cada día más como una lengua viva por las clases rectoras. En la zona francesa, donde hasta ahora se había venido estudiando en los Liceos el árabe vulgar, se ha propuesto últimamente por Colin [1] que su enseñanza sea sustituída por la del clásico, lengua que, bien conocida, permite pasar con relativa facilidad a los distintos dialectos, mientras que el caso contrario es imposible.

Si el árabe vulgar evoluciona rápidamente, si presenta variantes de una ciudad a otra, se comprende el interés que tiene el fijar sus características en textos escritos, cuya grafía no puede ser la del alifato, por no existir una correspondencia biunívoca entre sus letras y los fonemas. Los textos escritos así, como las *Maqāmas* del Awali [2], no dan la menor idea de cómo deben ser pronunciadas. Por ello, desde media centuria acá los dialectólogos vienen empleando para sus trabajos el alfabeto latino completado con algunos signos diacríticos.

Muchas son las publicaciones consagradas al estudio del árabe marroquí. Recordemos entre ellas las de Alarcón [3], Brunot [4], Marçais [5] y Mercier [6], sin olvidar el *Recueil de textes en arabe marocain*, publicado por Colin (Paris 1937) y que es la base de la que arranca la obra que reseñamos. En ésta nos da Colin un grupo de textos muy apropiados para la enseñanza, transcritos de manera sencilla y clara, prescindiendo, de intento, de señalar todas las variantes fonéticas del

[1] *Hespéris*, 1945, p. 99.

[2] Faure-Biquet et Delphin, *Les séances d'el Aouali. Textes arabes en dialecte maghrebin publiés et traduites par...*, en *J. A.*, 1913, II, 283-310; 1914, I, 303-374; 1914, II, 307-378.

[3] *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, Madrid 1913.

[4] *Textes judéo-arabes de Fès*, Rabat 1939.

[5] *Textes arabes de Tanger. Transcription, traduction annotée, glossaire*, París, 1911.

[6] *L'arabe par l'image. Textes ethnographiques*, Rabat 1946.

idioma. Es una obra inmejorable, en la que se han recogido los dialectos ciudadanos de las principales ciudades de Marruecos (Tánger, Rabat, Marrākuš), aunque suprimiendo los modismos excesivamente raros. Colin nos ha fijado un momento de la evolución de estas lenguas ciudadanas y nos ha dado un excelente instrumento de trabajo para el aprendizaje del árabe vulgar. — *J. Vernet.*

Lewis, Bernard, *Land of Enchanters.* Egyptian Short Stories from the earliest times to the present day, edited and introduced by... and illustrated by Ali Nur. The Harvill Pres, Lower Belgrave Street, London 1948. x + 158 pp. en 8° y once láminas fuera de texto.

El autor, distinguido arabista británico, en quien pueden cifrarse muchas esperanzas, ha tenido la buena idea de reunir en este volumen la traducción de 19 breves relatos egipcios: cuatro del Egipto antiguo (trad. del prof. Battiscombe Gunn); un trozo de Herodoto (trad. G. Rawlinson); dos leyendas coptas (trad. B. Gunn), y todas las demás islámicas: dos del *Kitāb al-Mukāfa'a* de Ibn al-Dāya; dos del *Compendio de maravillas;* dos de la *Historia Egipcia* de Murtaḍà ibn al-Jafīf; una anécdota de *Las mil y una noches;* dos de los *Contes arabes modernes*, recogidos por W. Spitta Bey, y la historia *ʿAmm Mitwallī* del autor contemporáneo Maḥmūd Taymūr Bey (n. 1894). La traducción de los relatos islámicos se debe al propio traductor, excepto la de los fragmentos de Ibn al-Jafīf, que es de J. Davies of Kidwelly (1678) y la de la anécdota de *Las mil y una noches,* que es de E. W. Lane.

Una bien pensada y escrita introducción da unidad a los relatos, que, además, llevan a su frente sucintas y claras notas previas, que orientan muy bien al lector. El conjunto es un buen índice de la producción novelística egipcia a lo largo de unos cuatro milenios, y un excelente espejo de la vida en las márgenes del maravilloso Nilo. El libro, agradablemente impreso, va, además, avalorado por diez reproducciones fuera de texto, de otros tantos dibujos del original artista egipcio ʿAlī Nūr, a cuyo arte incisivo nos tienen habituados las páginas de la revista *al-Mustamiʿ al-ʿarabī.* — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

TERRASSE, Henri, *La Grande Mosquée de Taza*. Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tomo XXXIX. Les Éditions d'Art et d'Histoire, París 1943; 72 pp., 8 planos y dibujos y XCVI láminas aparte del texto.

Una nueva monografía del señor Terrasse viene a aumentar la copiosa serie de sus estudios consagrados al arte islámico de Occidente y, al mismo tiempo, nuestro conocimiento del marroquí, cuya revelación es en gran parte obra suya.

Trátase de la mezquita mayor de Taza, edificada por los almohades en los años inmediatamente posteriores al de 536 = 1141-1142, en el que se adueñaron de su territorio. El marīnī Abū Yaʿqūb Yūsūf, al estar el edificio ruinoso, lo restauró y amplió de 1292 a 1293, aumentando cuatro tramos del lado de la quibla, el *miḥrāb*, las construcciones situadas en la cabecera y el gran patio situado a oriente, además de rehacer las naves extremas. Así lo afirma una inscripción cerámica que allí existe. El soberano Muley Rašīd, en la segunda mitad del siglo XVII, hizo pequeñas reparaciones en la sala de oración y añadió un gran patio con dos galerías y una fuente central. Finalmente, un siglo después se realizaron algunas restauraciones de detalle.

La mezquita almohade tenía nueve naves, más ancha la central que las restantes, y su patio estaba bordeado por galerías dobles. Una cúpula precedía al *miḥrāb* y en la nave transversal inmediata al muro de la quibla había otras dos. El plano de la mezquita posterior de Tinmallāl estaba ya, pues, realizado en esta de Taza. De las obras almohades se conserva, según el autor, el alminar, las arquerías interiores de la sala de oración, menos el último tramo, cuatro puertas y las proporciones generales del patio y de sus anejos laterales. Las naves se cubren con sencillas armaduras de par y nudillo, cuyos dobles tirantes apean modillones. Los atribuídos a la época almohade son casi idénticos a los de la mayoría de nuestras armaduras mudéjares.

Respecto a la reforma y ampliación de fines del siglo XIII,

Terrasse señala sus características andaluzas adaptadas al gusto de los nuevos señores del Magrib. «La delicada elegancia del arco situado delante del *miḥrāb* de la mezquita de Taza permite suponer que el oratorio fué obra de un maestro andaluz». Los modillones que apean los tirantes de las armaduras de esa época son muy parecidos a otros de la Alhambra.

Extraordinario interés ofrece la cúpula delante del *miḥrāb*, que continúa la tradición de la de nervios, con plementos calados de decoración floral, de Tremecén. Tiene dieciséis paños y treinta y dos finos nervios que se entrecruzan cuatro veces y dibujan una estrella central de dieciséis vértices, sobre la que se levanta una cupulita de mocárabes, terminada en otra de lóbulos.

Los grandes santuarios de ᶜAbd al-Mu'min, dice el señor Terrasse, permiten comprender cómo el arte del califato de Córdoba y de los reinos de Taifas pudo desembocar en el de la Alhambra y las madrazas de Fez. De esta evolución, la mezquita mayor de Taza muestra la penúltima etapa antes de alcanzar las fórmulas clásicas. Su decoración constituye un repertorio extraordinario del estilo de transición que florece en la segunda mitad del siglo XIII, en los primeros tiempos de la dinastía marīnī. Por excepción se encuentra en esta mezquita un patio jardín.

Conserva la sala de oración restos muy mutilados de un almimbar, seguramente del sultán marīnī Abū Yaᶜqūb. Los lazos de a ocho que cubren sus costados no encierran tallas en madera, sino fina labor de taracea de marfil y ricas maderas.

Ejemplar único en el mundo islámico es la gran lámpara, célebre desde el momento de su construcción, de prodigiosa riqueza ornamental, obra maestra de los broncistas hispanomusulmanes. Según el *Qirṭās*, se colocó a la terminación del edificio en 693 = 1294. Hay otras dos más pequeñas, pero también muy decoradas y de un estilo muy puro.

Planos de conjunto, dibujos de detalles y abundantes grabados ilustran suficientemente la monografía. Entre los primeros creemos que hubiera sido útil, en el de la planta del estado actual de la mezquita, señalar con rayados diferentes las varias épocas de construcción. — *L. T. B.*

Lőfgren, Ph. D., Oscar, *Ambrosian fragments of an illuminated Manuscript containing the Zoology of al-Ŷāḥiẓ*, en *Uppsala Universitets Arsskrift (Recueil de travaux publié par l'Université d'Uppsala)* 1946.

En el prefacio y en el capítulo I expone el autor las circunstancias de su hallazgo en la Ambrosiana de Milán, el verano de 1939, de un manuscrito iluminado del *K. al-ḥayawān* de Ŷāḥiẓ. En los siguientes capítulos analiza el manuscrito (II), lo identifica (III), ordena los fragmentos (IV), pondera la importancia para la crítica textual (V) y habla de las miniaturas (VI). El estudio va avalorado por unas magníficas fototipias de las 24 láminas del manuscrito.

Completa la monografía un interesante trabajo del prof. Carlos Johan Lamm sobre *The Miniatures: their Origin and Style*. De las dos tendencias fundamentales del arte islámico (cf. I. Stchoukine, *La peinture iranienne sous les derniers ᶜAbbāsides et les ᶜIl-Khāns*, Brouges 1936), es a saber, la realista y la convencional o decorativa, desarrollada principalmente bajo los ᶜabbāsíes, predomina la segunda, inmanente en el Islam, que, más que «evolución», es «degeneración», en antítesis con los artes griego e italiano, siempre deseosos de alimentarse en la verdad de la naturaleza. En cuanto a las miniaturas del códice de al-Ŷāḥiẓ, Lamm — siguiendo de cerca a Lorey, *Peinture musulmane ou peinture iranienne (Rev. des Arts Asiatiques*, XII [1938], 20-31) — encuentra apenas influencias extremo-orientales, a pesar de que éstas suelen ser avasalladoras en los manuscritos del siglo XIV. Completa el trabajo un repertorio bibliográfico moderno, utilísimo y casi exhaustivo.

Sirve el trabajo del prof. Lamm de erudito complemento a la exposición de Lőgfren, en la introducción al estudio comentado, sobre las artes en el mundo semítico. De la evolución de la raíz *ṢWR, ṢYR* (= formar, modelar, etc.) desde sus orígenes hasta nuestros días, y de otros muchos datos históricos, deduce Lőgfren, apoyado en trabajos bien conocidos de Lammens, Gottheil *(Actes du XVIIIᵉ Congrès Intern. des Orient.*, Leiden 1931, pp. 213-6), Arnold y otros autores, una tesis muy análoga a la defendida por Creswell (cf. Al-Andalus, XIII [1948], pp. 246-250) y antes por Gómez-Moreno *(Pinturas de moros en la Alhambra*, Granada 1916) — a quienes no cita —. Dicha

tesis sostiene que la prohibición, o, mejor, hostilidad que el pueblo árabe siente por las representaciones animadas, no se halla en el Alcorán, sino que se debe principalmente a posteriores influjos de origen judaico. — *José Vázquez Ruiz.*

MONTOTO, Santiago, *La catedral y el alcázar de Sevilla.* Madrid 1948 («Los monumentos cardinales de España», III). 156 pp., un plano y numerosos grabados, 55 pesetas.

El señor Montoto, autor de muchas y excelentes publicaciones, se ha limitado en la que reseñamos a repetir lo que dicen, sobre el almìnar almohade — la Giralda — y el Alcázar, la extensa obra de don José Gestoso, *Sevilla monumental y artística* (Sevilla 1890), y el tomito, lleno de curiosísimas noticias, del P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1929). No ha tenido en cambio a la vista — no la incluye en la bibliografía — la mejor monografía del Alcázar, la breve de Juan de M. Carriazo, *Alcázar de Sevilla, El Arte en España,* nº 29, edición Thomas (Barcelona, s. a.).

La información del señor M. es con frecuencia vieja, por lo que expone problemas que han dejado de serlo. Nadie duda hoy de que la puerta del Perdón del patio de los Naranjos de la Catedral sea obra almohade, ni de la atribución a la misma época de sus magníficas hojas forradas de bronce.

Los grabados son excelentes, lo mismo que la presentación del libro. — *L. T. B.*

CHUECA GOITIA, F., *Invariantes castizos de la arquitectura española.* Editorial Dossat, S. A., Madrid 1947, 102 pp. de texto, 58 figuras intercaladas y XXXVI pp. de grabados.

El estudio de las constantes castizas de nuestra personalidad histórica, de sus caracteres permanentes esenciales y propios, despierta actualmente gran interés. Preténdese con aquél llegar a captar las íntimas y hondas esencias de las actividades humanas, las más rebeldes por ello a la observación. Para que tenga algún valor se necesita — excusado es decirlo — que el que emprenda dicho análisis conozca a fondo el proceso histórico del que pretende extraer sus conclusiones y

posea, a la vez, un espíritu sutil y penetrante. El peligro siempre es grande de caer en generalizaciones peligrosas, en un casticismo insustancial, y dejarse arrastrar por preferencias personales.

Valientemente el señor Chueca ha acometido la nada fácil empresa en lo que se refiere a nuestra historia arquitectónica, escudriñando algunas de sus constantes nacionales, en una obra capital en la bibliografía de historia artística española que, en otro clima de menor modorra, hubiera suscitado abundantes comentarios, reforzando unos la tesis del joven arquitecto; impugnándola, otros. «En los tiempos de crisis y de desconcierto en que vivimos, nos parece que puede ser saludable una ligera introspección de nuestro propio ser, de nuestra propia historia y de nuestra cultura».

El llegar a saber cuáles son las formas arquitectónicas en las que el espíritu español se ha manifestado más a sus anchas ha tentado a diversos historiadores, a pesar de que don Miguel de Unamuno afirmó «lo descabellado del empeño de discernir en un pueblo o en una cultura, en formación siempre, lo nativo de lo adventicio» [1]. El alemán Jorge Weise, en una de sus obras — y no de las más acertadas — trató hace años de fijar los elementos invariables de la arquitectura española [2]. Don Manuel Gómez-Moreno alude en muchos de sus estudios al tema, insistiendo siempre en nuestro anticlasicismo artístico, idea que pudiera unirse a la penetrante observación de Salvador de Madariaga, de que «el arte es en España más bien don de la naturaleza que conquista del hombre; genio más que talento. El contraste entre el vigor del genio creador y la debilidad del talento crítico es la clave de la evolución artística española».

La misma idea del anticlasicismo de nuestro arte informa más o menos explícitamente todas las páginas del libro reseñado, que en gran parte se ocupan—lo que justifica la inclusión de la noticia en Al-Andalus—de la exploración de las constantes o invariantes formales en la arquitectura hispanomusulmana, «para tratar de demostrar cuán amplia y fecunda fué su influencia en el ulterior desarrollo de lo español», diferenciado de lo europeo por ese ingrediente musulmán.

[1] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo* (Buenos Aires 1943), p. 133.

[2] Georg Weise, *Studien zur spanischen Architektur der Spätgotik* (Reutlingen 1933).

Del agudo análisis que hace de nuestra arquitectura pretérita, deduce Chueca sus constantes más notorias, entre las que destaca: la afición a crear espacios discontinuos — lo que llama, con una tendencia excesiva a inventar vocablos, «el espacio compartimentado» —; su «planitud» y geometrismo, y su tendencia a la decoración profusa, tupida y reiterante, que lo invade todo, sin diferenciar elementos activos e inertes. En la demostración va presentando el autor abundantes ejemplos, hábilmente escogidos la mayoría en la arquitectura hispanomusulmana y en las influídas por ella.

La discontinuidad de espacios es característica anticlásica, de raíz oriental, iniciada en la Edad Media por el arte bizantino. ¿Falta de continuidad para crear grandes conjuntos unitarios, obedientes a un plan orgánico, o sensibilidad opuesta que repugna esa sistematización y se complace, por el contrario, en yuxtaponer formas relativamente independientes? Aun en las catedrales góticas españolas, de arte occidental, reconoce Chueca la misma tendencia, al ver cómo se les fueron agregando capillas, completamente autónomas, cerradas por espesas rejas, que también dividen las naves. La demostración de ese carácter de nuestra arquitectura — que quiebra en el monasterio de El Escorial, el edificio que, paradójicamente, pasa hoy por el más castizo de la Península, cuando supone una reacción violenta contra todo lo nacional anterior, buscando en el mundo de las formas una unidad y un «orden», ausente hasta entonces de ella — pudo haberse llevado hasta límites más extremos, analizando los jardines y las ciudades hispanomusulmanas. Los primeros — el mejor conservado, el Generalife, es buen ejemplo de ello — están formados por la yuxtaposición de pequeños jardines y huertos, bastante independientes. El análisis de la transformación de las ciudades romanas hasta convertirse en las islámicas musulmanas — Sauvaget lo ha hecho de manera perfecta para Damasco y Alepo — demuestra cómo todo el proceso se reduce a la fragmentación llevada al último extremo, que convierte un conjunto urbano coherente y trabado en una serie de pequeñas células, islotes independientes de vida aislada.

La afición permanente del arte español a la decoración profusa, tupida y desbordante, es concepto ya generalmente admitido. Tras del arte mudéjar, heredero del hispanomusulmán, tan enraizado en el ambiente popular de gran parte de la Península, triunfa

de nuevo esa tendencia con el barroco, tan del gusto también de nuestro pueblo.

Seguramente los *Invariantes castizos de la arquitectura española*, irán lentamente difundiéndose en España y fuera de ella, y surgirán abundantes comentarios en torno de esta obra, destinada a engendrar grandes y apasionados comentarios, fervorosas adhesiones y críticas duras. Que en el fondo se trata de lo que ha sido el espíritu español, proyectado en uno de sus más claros espejos, que es el arte, y de sus posibilidades para el futuro. — *L. T. B.*

MILES, George C., *Islamic Coins*, en *Antioch-on-the-Orontes*. Princeton University Press, 1948.

Formando parte de *Antioch-on-te-Orontes* (IV, pp. 109-124) el autor nos ofrece un inventario, con precisas descripciones, de las acuñaciones sasánidas, omeyas, ʿabbāsíes, ayyūbíes y de los mamelucos y otomanos. Cosroes II labró plata y bronce; los omeyas (76 = 695) conservaron el tipo bizantino de Heraclio I y Constante II. ʿAbd al-Malik y sus sucesores acuñaron según la conocida reforma (76-132 = 695-750). El autor da 269 descripciones correspondientes a un total de 2.047 monedas; trabajo verdaderamente exhaustivo, que aporta un material y unos resultados muy apreciables. Utiliza los Catálogos del British Museum, Berlín, París, Tiesenhausen e Ismail Ghalib; el Manual de genealogía de Zambaur y la *Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*. Establece diferentes grupos de monedas islámicas de Antioquía y señala los tipos (de elefante, león, dragón, etc.). Tras un apartado de piezas inclasificables, termina con la Armenia de León II (1185-1218). Numerosas reproducciones avaloran este completo trabajo de numismática oriental. — *F. M. y Ll.*

MILES, George C., *Some early arab dinars*. American Numismatic Society: *Museum Notes*, III (1948), pp. 93-114 y láminas XVII-XXI.

La localización de los dinares de los califas omeyas y ʿabbāsíes sin nombre de ceca constituye uno de los problemas que se plantean ante el catalogador. El estudio de 185 piezas de la colección Bock,

hoy en el Museo de la Universidad de Pennsylvania; de 80 del de la American Numismatic Society, y de 18 de la Hispanic Society of America (hoy en depósito en la segunda entidad), ha facilitado al autor de este artículo establecer una clasificación a base de los puntos secretos y otras características de emisión, que permiten ver, entre los dinares de los Omeyas, los que no llevan distintivo alguno (años 77 a 79 h.); los que tienen un punto central (años 80 a 82 h.); los que presentan dos puntos (años 82 a 89 h.), etc. De este modo, el autor va señalando características por las que establece grupos.

En los dinares de ceca en al-Andalus aparecen también puntos secretos.

En los ʿabbasíes sin ceca figuran: en unos, tres puntos; en otros, un punto central en diferentes posiciones. Entre los comprendidos en los años 199 a 218 h., unos tienen nombre de taller (Miṣr), y otros, que no lo tienen, se agrupan por la disposición de las leyendas en su comienzo.

El autor ha llevado su inventario hasta el reinado de al-Ma'mūn, y ha incluído dinares con nombre de ceca, por ser un importante medio de atribución de los primitivos o contemporáneos.

Buenas láminas, que reproducen numerosas piezas, completan este estudio, de gran interés para la historia monetaria y el desenvolvimiento económico y político del primitivo imperio árabe. — *F. M. y Ll.*

Miles, George C., *A Collection of letters written to Stanley Lane-Poole.* American Numismatic Society: *Museum Notes*, III, (1948), pp. 115-123.

Stanley Lane-Poole, autor del *Catalogue of oriental coins in the British Museum* (1875-1890), mantuvo correspondencia con Amari, Bargmann, Blau, Codera, Dorn, Fleischer, Karabacek, Krehl, Longpérier, Loth, Mehren, Pertsch, Prideaux, Sauvaire, Stickel, Tiesenhausen y Tornberg. George C. Miles ha seleccionado de este epistolario una carta de Fleischer y otra de Longpérier. De Codera existe también una carta. El interés de estos epistolarios es fácilmente apreciable. Al-Andalus publicará en breve la correspondencia cruzada entre Codera y Álvaro Campaner. — *F. M. y Ll.*

NOTICIAS

El director de esta Revista, don Emilio García Gómez, fué invitado durante el mes de febrero de 1949 a dar conferencias en las Universidades de Burdeos y París. El lunes 7 de dicho mes disertó en francés, en el gran anfiteatro de la Facultad de Letras de la primera de dichas Universidades, sobre poesía árabe (dentro de la serie de conferencias públicas de los lunes), y el miércoles 9, en el mismo local y en español, sobre Granada, en sesión organizada por el Instituto de Estudios Iberoamericanos, que previamente había celebrado en su honor una recepción en la sede del Instituto. Las conferencias de París fueron dadas el sábado 17, en español, sobre el tema *Evocaciones literarias de la Alhambra* (con proyecciones), organizada por el Instituto de Estudios Hispánicos de la Universidad de París, y el lunes 21, en francés, sobre algunos aspectos de la poesía arábigoandaluza, organizada por el Instituto de Estudios Islámicos de la misma Universidad. Ambas conferencias se celebraron en la sede del primero de los mencionados Institutos (31, rue Gay-Lussac). El martes 22 tuvo lugar en la Salle Blumenthal de la Sorbona una recepción en su honor, organizada por la asociación «Rapprochement Universitaire». El señor García Gómez agradece cordialmente a todos, y en especial a los señores Renouard, Brunschvig, Aubrun, Delpy y Lévi-Provençal, su fraternal hospitalidad y las inolvidables atenciones de que fué objeto.

* * *

El día 21 de marzo de 1949, el R. P. Francisco J. Rodríguez Molero, S. I., se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *Anatomía y Fisiología de Averroes (Texto, traducción, glosario y estudio de los libros I y II del «Kulliyāt»)*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

Víctima de traidora enfermedad, el día 25 de marzo de 1948 falleció en el Sanatorio de Valdelatas (cerca de Madrid), a la edad de veintisiete años, el becario de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y profesor adjunto de la Facultad de

Filosofía y Letras (Sección de Filología Semítica) de la Universidad Central, don Sergio Castellano Teixeira. Extraordinariamente dotado para nuestros estudios, se había consagrado a la historia de los musulmanes españoles y llevaba muy adelantada su tesis doctoral (traducción y comentario del tomo del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, relativo al emir ʿAbd Allāh, según la edición, por él corregida, del P. M. Antuña), que la muerte le ha impedido concluir. Había terminado su licenciatura en 1945, con Premio extraordinario, más el Premio nacional de fin de carrera, correspondiente a nuestra Facultad. Su obra publicada se limita a algunos artículos de revista y al capítulo de la literatura árabe en la *Historia de la literatura universal*, dada a luz en Madrid, 1946, por la editorial Atlas. Ha muerto en flor, helado el capullo lleno de promesas. Deja un vacío en las nada colmadas filas de los heroicos jóvenes que se dedican a la erudición semítica y en el afecto de cuantos lo trataron como amigos, maestros o condiscípulos. Dios le haya dado el eterno descanso.

* * *

Durante los días 5, 6 y 7 de abril de 1949 se ha celebrado en Leiden (Holanda) una conferencia internacional de representantes de las principales Academias europeas, convocada por la Real Academia Neerlandesa de Ciencias para elaborar el proyecto de una nueva edición de la *Enciclopedia del Islam*. Las reuniones se verificaron en la sede del Oostersch Instituut, Rapenburg 61, Leiden, bella casa del siglo XVIII, que anteriormente perteneció al difunto maestro de los orientalistas holandeses Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje.

De los organismos invitados dejaron únicamente de enviar representantes la Academia Noruega y el American Council of Learned Societies de Washington. Los componentes de la conferencia fueron (por orden alfabético): el prof. C. C. Berg, de la Universidad de Leiden, en representación de la Real Academia Neerlandesa de Ciencias; el prof. E. García Gómez, de la Universidad de Madrid, en representación de la Real Academia de la Historia de España; el prof. H. A. R. Gibb, de la Universidad de Oxford, en representación de la British Academy y como redactor de la rama inglesa en la anterior edición; el prof. J. H. Kramers, de la Universidad de Leiden, en representación de la Real Academia Neerlandesa de Ciencias, el prof. G. Levi Della Vida, de la Universidad de Roma, en representación de la Accademia Nazionale dei Lincei; el prof. E. Lévi-Provençal, de la Sorbona, en calidad de experto y como antiguo redactor de la rama francesa en la anterior edición; el prof. H. Massé, de l'École des Langues Orientales Vivantes, en representación de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris; el prof. H. S. Nyberg, de la Universidad de Uppsala, en representación de la Vitterhets Akademien de Stockholm, y el prof. Josh. Pedersen, de la Universidad de Copenhague, en representación de la Real Academia Danesa. Este último asumió con gran acierto, como presidente de edad, la tarea de dirigir los trabajos de la conferencia.

La reunión, motivada por una resolución aprobada por el pleno del XXIº Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en París en julio de 1948, se des-

arrolló en el más simpático, cordial y agradable de los ambientes y alcanzó, en todos los aspectos, el más lisonjero éxito.

Sin entrar en detalles, no susceptibles de interesar al público, nos limitaremos a consignar el acuerdo de principio de que la casa editorial Brill toma a su cargo la publicación de la segunda edición de la *Enciclopedia del Islam*, cuya propiedad literaria pertenecerá a la Real Academia Neerlandesa de Ciencias, simultáneamente en una edición inglesa de 1.500 ejemplares y otra francesa de 1.000, en cinco volúmenes de unas 1.250 páginas cada uno, con un máximum de 100 láminas y mapas fuera de texto, conservando las formas para poder proceder, en caso necesario, a tiradas suplementarias. La duración de la empresa se calcula en unos quince años. Los gastos de redacción y los honorarios de los autores no serán abonados por la casa Brill, sino por subvenciones de entidades científicas.

La conferencia discutió prolijamente todos los detalles técnicos de la nueva edición, así como la ampliación del contenido de la primera (sobre todo en lo referente a geografía, historia del arte, términos filosóficos, Islam occidental e Islam moderno), a base de colaboradores, individualmente invitados, pertenecientes a todas las nacionalidades. El Comité de Dirección quedó constituído por los delegados presentes, a los que posiblemente se incorporarán algunos otros. Para el de redacción fueron designados el prof. Gibb (edición inglesa), el prof. Lévi-Provençal (edición francesa), y el prof. Kramers como redactor coordinador residente en Leiden, con la posibilidad de nombrar redactores correspondientes en diversos países. Se nombró asimismo un comité financiero, formado por los prof. Berg, Gibb y Lévi-Provençal que se unirán al Presidente de la Academia Neerlandesa de Ciencias y a otro de sus miembros.

En nombre del orientalismo español hacemos los más sinceros votos por el éxito de la colosal empresa científica, índice de una consoladora y estrecha unión internacional, tan brillante y felizmente iniciada, y agradecemos de corazón el honor que se nos ha dispensado incorporándonos, en la persona del prof. García Gómez, a unas tareas, que, en la parte que nos toca, procuraremos llevar a cabo con tanta fe como entusiasmo.

* * *

Durante el mes de mayo de 1949 hemos tenido el gusto de recibir nuevamente la visita del eminente arabista francés, nuestro ilustre amigo el prof. de la Sorbona E. Lévi-Provençal, que ha recorrido casi toda España y la zona de protectorado español en Marruecos, dando, con el acostumbrado éxito, conferencias en Madrid, Sevilla, Tetuán, Valencia y Barcelona. La conferencia de nuestra capital, patrocinada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, tuvo lugar, el sábado 7 de mayo, en el Salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y versó, en lengua francesa, sobre el tema *Ojeada a la situación actual del Próximo Oriente*.

* * *

Tras brillantes oposiciones, y propuesto por unanimidad, ha sido nombrado con fecha 30 de mayo de 1949 (*B. O. del E.* de 5 de junio), Catedrático numerario de Lengua árabe de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona don Elías Terés Sádaba, colaborador del «Instituto Miguel Asín», redactor de AL-ANDALUS, y hasta ahora Profesor Adjunto de Árabe en la Sección de Filología Semítica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

* * *

Al emprenderse en la Société Asiatique de París la catalogación de los manuscritos árabes de su biblioteca, los catalogadores y directivos de la Sociedad advirtieron que varios de dichos manuscritos pertenecían a la del Real Monasterio de El Escorial y habían llegado a su poder en circunstancias ignoradas y en fecha también desconocida, aunque, sin duda, bastante remota. Inmediatamente formaron el propósito de devolverlos a su lugar de origen, y, al efecto, con ocasión del XXI° Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en la capital francesa en julio del año pasado, el prof. J. Sauvaget, del Colegio de Francia, se puso al habla con el director de nuestra Revista, don Emilio García Gómez. Hechas por éste las comprobaciones indispensables, se llegó a la conclusión de que cinco de los códices pertenecían realmente a la colección escurialense, y la Société Asiatique los ha entregado en la Embajada española en París para su traslado a España, a la que acaban de llegar, para ser reintegradas a la famosa librería de nuestro Monasterio. Al dar a nuestros lectores la buena noticia de la recuperación de los cinco códices (10° *ŷuz'* de un ejemplar sirio del *Agānī* [s. XV], la *Burda* del Buṣīrī, comentada por Sayyid b. Yūsuf b. Sayyid Mudlirī, [s. XVI-XVII]; *Diwān* de Bahā' al-dīn Zuhayr [año 688 h. ?]; *Rawḍat al-manāẓir fī ajbār al-awā'il wa-l-awājir* de Muḥ. b. Muḥ. b. al-Šiḥna [s. XVI], y *Kitāb al-firāsa li-aŷl al-siyāsa* de Muḥ. b. Ibr. Dimašqī [s. XVI]), nos complacemos asimismo en testimoniar a los directivos de la Société Asiatique de París, y, en especial, a los señores Bacot, Sauvaget y Vajda, nuestro profundo reconocimiento por su noble rasgo, que ellos creen obligación, pero que a nosotros nos parece, además, una ejemplar prueba de caballerosidad, escrupulosidad y confraternidad científica, digna de ser imitada, enaltecida y subrayada.

* * *

El día 13 de junio de 1949, don José María Casciaro Ramírez, profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, se graduó de doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *Traducción anotada de «al-Lamḥa al-badriyya» de Ibn al-Jaṭīb*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

DON ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA

(1889 - 1949)

DON ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA

(1889-1949)

Una vez más ha venido la muerte a visitarnos, y en esta ocasión también por arriba, para desmocharnos implacable. El domingo 30 de octubre de 1949, el director de nuestro «Instituto Miguel Asín», don Angel González Palencia, que había salido de excursión en automóvil con unos amigos por su provincia natal de Cuenca, para buscar algún esparcimiento y, de paso, para escudriñar algunos archivos pueblerinos, falleció trágicamente, por modo casi instantáneo y como única víctima, a causa de un desgraciado accidente del vehículo. Trasladado el cadáver a Madrid, recibió cristiana sepultura en el cementerio de Nuestra Señora de la Almudena, la mañana del día de Todos los Santos.

Contaba el finado sesenta años recién cumplidos y se hallaba en pleno vigor físico y mental, desarrollando con serena armonía e imperturbable regularidad un trabajo increíble. La sorpresa de su desaparición fué fulminante y tiñó de espantoso matiz el dolor de su pérdida y del vacío que deja en casi todos los terrenos de las Letras nacionales. En ninguno, sin embargo, se hace notar más que en este poco nutrido y entrañable grupo de los arabistas españoles, del que la muerte de nuestro común maestro don Miguel Asín — ¡quién hubiera podido prever que

sólo iba a sobrevivirle un lustro! — le había convertido en cabeza visible.

Don Cándido Angel González Palencia había nacido en el pueblo de Horcajo de Santiago, de la provincia de Cuenca, el día 4 de septiembre de 1889. Destinado en un principio a la carrera eclesiástica, comenzó sus estudios en el Seminario Conciliar de su diócesis, donde estudió Latín, Filosofía y Teología; pero, desechada la infantil vocación, concluyó el Bachillerato en el Instituto conquense de Segunda Enseñanza el año 1908, e inició como alumno libre, en la Universidad de Madrid, la carrera de Filosofía y Letras, en la que se licenció el año 1910. Al siguiente obtuvo por oposición plaza en el Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, dentro del cual empezó prestando sus servicios, por dos años, en la Delegación de Hacienda de Toledo, la gloriosa ciudad cuyo nombre había de asociarse a una de las más famosas obras del joven archivero.

Había éste conocido en la Facultad de Madrid a don Miguel Asín, precisamente durante el curso académico 1909-1910, en el que don Miguel sufrió un cruel ataque de neurastenia, que le privó por algunos meses de dar sus lecciones. Cuando las reanudó pudo apreciar en el bisoño arabista unas dotes extraordinarias, más atribuíbles a su despierto entendimiento que a la competencia del profesor auxiliar que había interinado la cátedra. Nació así una relación científica, cuyo progreso iba a favorecer el traslado de González Palencia de Toledo a Madrid, el año 1913, para prestar servicio en el Archivo Histórico Nacional. Era el momento — del que ya he hablado otras veces en esta revista, pues me ha tocado el triste y piadoso privilegio de trazar las semblanzas necrológicas de mis maestros y ahora de mi hermano mayor en arabismo — en que Ribera y Asín se incorpora-

ron (1910), por poco tiempo, al naciente Centro de Estudios Históricos, que funcionó primero en un piso de la plaza de Bilbao, nº 4, y luego en los bajos del Palacio de Bibliotecas y Museos. Con Ribera y Asín no había holganza ni vocación que quedara baldía y que no se tradujera al punto en obras. González Palencia dió inmediatas muestras de su talento y de su capacidad, colaborando en el *Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliación de estudios* (1915), contribuyendo al tomo *Miscelánea de estudios y textos árabes* (1915), donde editó en colaboración con M. Alarcón el precioso *Apéndice a la edición Codera de la «Takmila» de Ibn al-Abbār*, y publicando el *Kitāb taqwīm al-ḏihn*, que con el título *Rectificación de la mente. Tratado de lógica de Abusalt de Denia*, le sirvió de tesis doctoral, asimismo en 1915. El año anterior obtuvo una bolsa de estudios en Rabat, que cortó el comienzo de la primera gran conflagración europea, y que le sirvió para iniciar con el mundo islámico actual un fecundo contacto del que guardaba siempre los mejores recuerdos. En 1916 empezó sus funciones docentes como Profesor auxiliar de árabe en la Facultad de Madrid.

Al retirarse Ribera y Asín del Centro de Estudios Históricos y dedicarse en sus despachos particulares y en el período central de su carrera a las gloriosas empresas científicas que han hecho inmortales sus nombres, González Palencia, sin abandonar del todo los estudios arábigos, consagróse más exclusivamente a los deberes que le imponía su cargo de archivero, en el que desplegó una capacidad de trabajo gigantesca, que mueve a la más atónita admiración. Sus catálogos y monografías sobre los documentos del Consejo de Indias, de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte, de los fondos en el Consejo de Castilla sobre pleitos referentes a mayorazgos, estados y señoríos, del Archivo General de Indias, de Hidalguías, etc., revelan una compe-

tencia, una paciencia y unas dotes de organización inigualables. En 1921 inauguraba, además, una nueva fase de su actividad publicando, en colaboración con el también difunto catedrático de la Facultad de Madrid don Juan Hurtado y Jiménez de la Serna, un manual de *Historia de la Literatura española*, sobre cuya importancia es inútil extenderse, ya que sigue en plena y triunfal vigencia, y en este mismo año de 1949 ha alcanzado la sexta edición, puesta al día, cuyas preparación, mejora y perfeccionamiento ocuparon muchos de los últimos meses de la vida de nuestro fallecido compañero. Era obra que venía a llenar un patente vacío y a liberarnos de la servidumbre bibliográfica extranjera, y en ella puso González Palencia tal vez lo mejor de su empeño, coronado — como en otras ocasiones — por el éxita más rotundo, pero sin que agotara las fuentes de su inexhausta laboriosidad, de que dieron muestra por estos años multitud de monografías sobre los más diversos temas de historia y de literatura española: biográficos, bibliográficos, folklóricos, documentales, archivológicos, americanistas, etc.

No abandonó, por ello, como ya apuntamos, los asuntos referentes al Islam español, que siguió cultivando en forma que se corresponde bien con sus ya reseñadas actividades en el campo puramente hispánico. Así, a su labor catalogadora de archivos hace lucidísimo contrapeso su monumental estudio *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (4 vols. en folio, 1926-1930), que editó el Instituto de Valencia de Don Juan, para el cual, en 1918, había ya compuesto un utilísimo *Indice de la «España Sagrada»*, que ha tenido que reeditarse en 1946. Es difícil afirmar cuál sea la mejor obra de González Palencia, cuya actividad tomó tan variados derroteros; pero si nos viéramos en ese trance, y aunque se nos acusara de parcialidad por nuestros estudios, decidiríamos que lo era este trabajo extraordinario, que hubiera asustado a cualquiera, no sólo para llevarlo a

cabo, sino ni siquiera para emprenderlo, y que, en más de un millar de documentos preciosos y dificilísimos, constituye una inapreciable mina de noticias sobre la Edad Media española en uno de sus momentos más críticos y simbólicos. A la afición vulgarizadora a que, del otro lado, responde la *Historia de la literatura española*, obedece también aquí la *Historia de la España musulmana*, manualito un tanto conciso, pero utilísimo, publicado por la Editorial Labor en 1925 (2ª ed., 1929; 3ª ed., 1932), que tiene su precedente en el capítulo *El Califato occidental*, escrito para *The Cambridge Medieval History* (1922), y su última consecuencia en *La España musulmana*, monografía inserta en el tomo II de la *Gran historia general de los pueblos hispanos* del Instituto Gallach (Barcelona 1935); y, dentro del campo puramente literario, su otro manual, también publicado por la Editorial Labor, de *Historia de la literatura arábigoespañola* (1928; 2ª ed., reformada, 1945), igualmente muy útil, sobre todo por tratarse de un estudio que surgía en el más espantoso desierto.

Fué consecuencia este último librito de un importante cambio sobrevenido en la vida de González Palencia el año 1927, consistente en que, habiéndose jubilado voluntariamente de su cátedra don Julián Ribera para retirarse al campo, opositó a ella el ya renombrado archivero y la obtuvo, sin contradictor y por unanimidad, en celebrado triunfo. La luna de miel con la cátedra y la casi inmediata fundación de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, seguida a poco de la iniciación de la revista Al-Andalus, fueron causa de que González Palencia, sin cejar en sus otros trabajos, y sin perjuicio de colaborar continuamente en la prensa diaria, sobre todo en *El Debate*, se inclinara algo más del lado de los estudios arábigos, publicando obras en buena parte folklóricas (científicas unas, puramente vulgarizadoras otras, como las *Colecciones de cuentos orientales*,

*

casi todos para lectura infantil, que ha venido escalonando desde 1930 a 1939); más una edición del *Iḥṣā' al-ᶜulūm* o *Catálogo de las ciencias* de al-Fārābī, que dió en 1932 a las series de la Facultad de Letras de Madrid y que ahora reimprimimos nosotros; más una nueva traducción española del *Ḥayy ibn Yaqẓān* o *Filósofo autodidacto* de Ibn Ṭufayl de Guadix, muy superior a la de Pons Boigues y basada en los trabajos de L. Gauthier, que nuestras Escuelas editaron en 1934 y han tenido que reimprimir en 1948.

El año 1930 los méritos de nuestro llorado amigo obtuvieron pública consagración, al ser elegido miembro de número de la Real Academia de la Historia, en la vacante de don Rafael Ureña y Smenjaud (medalla nº 18), e ingresó en la Corporación el 31 de mayo de 1931, apadrinado por don Miguel Asín, con un discurso sobre la *Influencia de la civilización árabe*, luego reimpreso con el título *El Islam y Occidente*, que constituye un indispensable repertorio de los préstamos arábigos a la cultura española y europea, y un valioso resumen de las teorías comparatistas de nuestra escuela. Hallábase entonces el nuevo académico en el período culminante de su actividad vital, si no de la científica, y fué por entonces cuando yo — que acababa de asomarme a los estudios arábigos — trabé con él una firme amistad que sólo ha roto la muerte. Con él asistí a las fiestas conmemorativas del Milenario del Califato (Córdoba 1929), así como al Congreso del Instituto de Altos Estudios Marroquíes de Rabat (1931) y a los Internacionales de Orientalistas de Leiden (1931) y de Roma (1935). Él, por su lado, tomó también parte en el crucero que, en 1933, hizo por todos los países del Mediterráneo una representación de alumnos y profesores de las Universidades españolas, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y en 1934 fué *Visiting Professor* en la Stanford University (California),

para enseñar Literatura española en los cursos de primavera y verano, a más de dar conferencias en las Universidades de Harvard, Cornell, Columbia, Washington, Ohio State, California, Berkeley y San Francisco, así como en Wellesley College y en Darmouth College.

El comienzo de la guerra civil española sorprendió a González Palencia, para fortuna suya, en la finca de Santa Croche, por las pintorescas serranías de Albarracín, donde solía pasar las vacaciones veraniegas. Desde ella subió a zonas más altas y más seguras de Aragón, en las que, dedicado a sus trabajos habituales o a las perentorias ocupaciones que imponían las tristes circunstancias, pasó la mayor parte de la atroz contienda, salvo la temporada en que desempeñó la dirección de la Escuela de Estudios Arabes de Granada, asegurando su continuidad, y un nuevo viaje que hizo el año 1938 a los Estados Unidos para enseñar otra vez en la Stanford University. Restaurada la normalidad nacional, se reintegró en Madrid a sus funciones de siempre, a las que hubo de añadir una regiduría del Ayuntamiento de la capital (que ejerció desde 1939 hasta marzo de 1946) y la dirección, primero efectiva y luego honoraria, de la resucitada *Revista del Archivo, Biblioteca y Museo del Ayuntamiento de Madrid*.

En 30 de Junio de 1940 llegó al ápice de su carrera literaria al ingresar — apadrinado por su compañero de oposiciones a Archivos don Miguel Artigas, y con un discurso sobre el maestro Pedro de Medina, cuyas obras había de editar (1944) — en la Real Academia Española que, tras de premiar sus dos obras, en tres volúmenes cada una, *Ensayo histórico sobre la censura gubernativa en España de 1800 a 1833* y *Vida y obras de don Diego Hurtado de Mendoza* (ésta en colaboración con el sabio italiano don Eugenio Mele), le había llamado, en las primeras elecciones posteriores a la guerra, para ocupar la si-

lla *k*, que había dejado vacante el glorioso novelista don Armando Palacio Valdés [1]. Su prestigio dentro de nuestra Academia decana era tan grande como meritorios los servicios que le prestó. Aparte la colaboración asidua en el *Boletín* de la Corporación y el estar encargado de leer las papeletas en las juntas semanales de los jueves, formaba parte de todas las Comisiones y representaba a la Academia en la Mesa del Instituto de España. En 1945 apadrinó mi ingreso en la misma Casa y proclamó con emoción, una vez desgraciadamente desaparecido don Miguel Asín, que «juntos — se refería a él, que ya declaraba «recibir el sol de espaldas» y a mí — llevaríamos enhiesta la antorcha encendida de los estudios arábigos en España, mientras Dios fuese servido».

A partir de la guerra civil el equilibrio que había venido presidiendo la bifurcada labor de González Palencia en los dos campos de la literatura española y de los estudios orientales, se rompe un tanto en favor del primero. Bien es verdad que en nuestro Instituto — del que, como decano que era, se convirtió en Director el año 1944, al morir nuestro común maestro don Miguel Asín — siguió laborando incansablemente, ocupándose de las cuestiones burocráticas, dándome para AL-ANDALUS artículos casi siempre sobre documentos (como los referentes a los riegos de Veruela o al Cenete), reseñando libros nacionales o extranjeros que le interesaban, cuidándose de la impresión de las *Obras escogidas* de Asín, o redactando libros tan útiles como *El arzobispo don Raimundo y la Escuela de traductores*

[1] Era, además, miembro honorario de la Sigma Delta Pi (Estados Unidos) y correspondiente de The Hispanic Society of America, de las Academias de Buenas Letras de Sevilla y Barcelona, de la de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, de la de Ciencias Históricas de Toledo, de la de Ciencias Históricas y Sociales de Valladolid y de la de Bellas Artes de Zaragoza. Había pertenecido a la Directiva de la Real Sociedad Geográfica Nacional y a otras muchas corporaciones científicas nacionales.

de Toledo (1942), *Versiones castellanas del Sendebar* (1946), o su edición de la *Disciplina clericalis* (1948). Pero ¿qué es esta labor, aun cuando hubiera bastado para colmar otra vida menos plena, en comparación con la que fué amontonando en el otro platillo?

Asusta recorrer la bibliografía completa de González Palencia, que a principios de 1947, llegaba a los 320 números; pero más todavía asombra ver que en sólo unos años, que habían de ser los últimos de su vida, acumuló obras como la biobibliografía de Saavedra Fajardo (1946), la biografía en dos volúmenes de *Gonzalo Pérez, secretario de Felipe II* (1946), que obtuvo el premio Raimundo Lulio de 1945, la edición en otros dos volúmenes del *Romancero general* (1947) y la de una colección de sus *Estudios histórico-literarios*, de la que van publicados cuatro tomos, el tercero de los cuales se refiere a la Edad Media. Todo ello sin contar monografías, discursos, conferencias, artículos periodísticos, colaboraciones en revistas, pequeñas ediciones, informes, etc. Y sin computar el tiempo invertido en sus cursos universitarios (en verano, de extranjeros), sus labores académicas y arabistas, y su participación en el Instituto de España, en el Colegio Oficial de Doctores y Licenciados, del que era decano, en la Comisión ejecutiva del Consejo Superior de Investigaciones científicas, del que era vocal, y en una editorial privada, de la que era cofundador y consejero. Y sin añadir que, por puro placer y afán de sociabilidad, asistía casi diariamente a una de las muchas tertulias distintas que escalonaba una vez por semana, y que aún le sobraba vagar para pensar en excursiones, mixtas de búsqueda científica y de descanso, como la funesta que le ha costado la vida.

Era don Angel González Palencia modelo de cristiano práctico, hombre servicial, modesto, fundamentalmente bueno, labo-

rioso hasta el paroxismo, y, sin embargo, apacible, sin nervios, sin impaciencias, sin la menor teatral ambición de lucirse o de figurar, aun teniendo tantos títulos para ello, siempre pronto a esfumarse con la sonrisa en los labios, pero constantemente dispuesto a ayudar al prójimo, a interesarse por los demás, a tender su mano a cualquiera que la necesitase. Su distribución del tiempo era la admiración y la envidia de cuantos lo trataban. Si alguna pasión sintió en su vida, cuando casi todos las tuvieron, supo dominarla al punto, y si acarició algún legítimo deseo no colmado pronto lo desechó por completo, sin que jamás quedara en su pecho como una levadura de rencor. Había llegado, sobre todo en sus últimos tiempos, a un sano escepticismo optimista de la mejor ley, y a una fría serenidad tolerante, que refrigeraba el caluroso ardor atropellado de quienes a él acudíamos en demanda de consejo o consuelo. No he conocido a nadie sobre quien, como en él, rebotaran más inoperantes los disgustos. Andaba desasido de todo, menos de sus afectos familiares, que eran tiernísimos, de la lealtad a sus amigos, que era ejemplar, y de la afición al trabajo, que no es preciso ponderar para quien se pare a considerar la magnitud de su obra. Parecía hecho para vivir cien años, y murió en un segundo. Su mismo testamento revela su anhelo de salir de este mundo inadvertido, desnudo de estúpida pompa; pero seguramente le habrá complacido ver, desde el mundo superior y más feliz a que ha llegado, las lágrimas que asomaban a los ojos de los centenares de fieles amigos que acompañaron en silencio su sencillo entierro.

Su fama brillará para siempre en la historia de nuestras letras. En cuanto a nosotros los arabistas, cuando hablamos del vacío que ha dejado, no usamos de ninguna figura retórica. Somos tan contados, tan exageradamente pocos, que cualquiera baja es entre nosotros un hueco dolorosamente tangible, una amenaza que hace tambalearse nuestro mal cimentado y milagro-

samente sostenido conventículo. Si el muerto se llama, además, don Angel González Palencia, y si se nos va súbitamente, antes de tiempo, y se nos va cargado de tradiciones y de afectos y de recuerdos, calcúlese cuál no será nuestro dolor, y con qué fuerza nos prometemos guardar avaramente su clara memoria y su ejemplo imperecedero.

Emilio García Gómez.

EXTRACTO DE LA BIBLIOGRAFÍA

DE DON ÁNGEL GONZÁLEZ PALENCIA

OBRAS DE TEMA ARÁBIGO O MEDIEVAL [1]

A) LIBROS

(POR ORDEN CRONOLÓGICO)

Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliación de estudios. Noticias y extractos. M. 1912; XXXII + 320 pp., con lám. (En col. con M. Alarcón y A. Huici, y bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín).

Rectificación de la mente. Tratado de Lógica por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo. M. 1915; 138 + ٥٤ pp. (Tesis doctoral.)

Índice de la «España Sagrada». M., The Hispanic Society of America, 1918; VIII + 362 pp. Reimpreso en M., Instituto de Valencia de Don Juan, 1946.

Historia de la España musulmana. B., Labor, 1925; 228 pp. con 18 lám. y grabados y mapas interc. 2ª ed., 1929; 3ª ed., 1932; 4ª ed., 1945.

Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII. M., Instituto de Valencia de Don Juan, 4 vols. en folio. Vol. preliminar: Estudio e índices, 1930; XVI + 461 pp., con lám. y mapas. Vol. I, 1926, 324 pp. Vol. II, 1926, 342 pp. Vol. III, 1928, 598 pp.

[1] Esta bibliografía parcial ha sido redactada sobre la base de los materiales reunidos por el Licenciado en Filología Semítica e hijo político del señor González Palencia, don Luis Rejas Reyes, a quien agradecemos cordialmente su amabilidad en haberlos puesto a nuestra disposición. — *Abreviaturas: Al-And[alus]*. — B[arcelona]. — *Bol[etín] de la B[iblioteca] M[enéndez] P[elayo]*. — *Bol[etín] de la R[eal] A[cademia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes] de Córdoba*. — *Bol[etín] de la R[eal] A[cademia] E[spañola]*. — *Bol[etín] de la R[eal] A[cademia] de la H[istoria]*. — col[aboración]. — M[adrid]. — *Rev[ista de] Arch[ivos, Bibliotecas y Museos]*.

Historia de la literatura arábigo-española. B., Labor, 1928; 381 pp. con 8 lám., 2ª ed. corregida y aumentada, 1945.

Biblioteca de cuentos orientales. M., Maestre, 1930; 8 vols.: I, El visir resucitado: II, El príncipe que todo lo dió; III, El herrero y el califa; IV, Los cuatro talismanes; V, Los muertos vuelven; VI, ¡Guisantes! ¡Guisantes!; VII, Las promesas del ingrato; VIII, Las ruinas del molino.

Cuentos de las Mil y una noches: El Califa ladrón. Traducción directa del árabe. M., s. a. [1931]; 285 pp. (Biblioteca Perla de Saturnino Calleja, S. A.) Contiene, además: Básim el Herrero y Harún Arraxid, Cháudar el pescador, Abuquir y Abusir, Las babuchas de la mala suerte, Los tres hijos del rey, El vagabundo y el bodegonero, El tesoro de Alí del Cairo, La disputa de los sordos, Las manos cortadas, Kaslán el perezoso.

Cuentos de las Mil y una noches: La Cierva blanca. Traducción directa del árabe. M., s. a. [1931?]; 188 pp. (Biblioteca Perla de Saturnino Calleja, S. A.) Contiene, además: El zapatero del Cairo.

[*Influencia de la civilización árabe*]. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de don Angel González Palencia, el día 31 de mayo de 1931. M., 1931. Contestación de don Miguel Asín Palacios.

Catálogo de las ciencias de Alfarabi. Edición y traducción castellana. M., Maestre, 1932; xx + 176 + ٨٤ pp. (Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras).

Ibn Ṭufayl: El Filósofo autodidacto. Nueva traducción. M., Escuelas de Estudios Árabes, 1934; 202 pp. Reimpreso en 1948.

La España musulmana. Tirada aparte de la «Gran historia general de los pueblos hispanos» del Instituto Gallach, t. II. B., 1935; pp. 157-332, con grab.

Cuentos orientales, contados en español por A. G. P. New York, Oxford University Press, 1939; 62 pp.

El arzobispo don Raimundo y la Escuela de traductores de Toledo. B., 1942; 210 pp. con 1 lám. (Colecc. «Pro Ecclesia et Patria», nº 23).

Historias y leyendas (Estudios histórico-literarios. 1ª serie). — M., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942; 634 pp. Contiene entre otros artículos: La doncella que se sacó los ojos (para la leyenda de Santa Lucía), Precedentes islámicos de la leyenda de Garín, La huella del león, Con la ilusión basta, El celoso engañado, El curandero morisco del siglo XVI Román Ramírez.

Alonso Chirino: Menor daño de Medicina. | *Espejo de Medicina.* Edición y estudio, en col. con don Luis Contreras Poza. M., 1944-1945; 666 pp. («Biblioteca Clásica de la Medicina Española», XIV).

Moros y cristianos en la España medieval (Estudios histórico-literarios. 3ª serie). M., Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1945; 350 pp. Contiene: El Islam y Occidente, Huellas islámicas en el carácter español, Noticias sobre don Raimundo, arzobispo de Toledo, El «Catálogo de las Ciencias» por Alfarabi, Toledo en los siglos XII y XIII, Carta de esclavitud voluntaria de una mora de Gaibiel, Nuevos datos biográficos de don Gonzalo de Zúñiga, arzobispo de Jaén, Mosén Diego de Valera en Cuenca, Don Pero Niño y el condado de Buelna, Al-

var García de Albornoz, Unas casas del condestable don Miguel Lucas de Iranzo, Romance de Gerineldo en Albarracín.

Contestación al discurso leído el día 22 de noviembre de 1945, en su recepción pública en la Real Academia Española, por el Excmo. Sr. Don Emilio García Gómez, sobre el tema «Un eclipse de la poesía en Sevilla: La época almorávide». M., 1945.

Aspectos sociales de la España árabe. M., Escuela Social, 1946; 34 pp.

Versiones castellanas del «Sendebar». Edición y prólogo. M., Instituto Miguel Asín, 1946; XXXII + 418 pp.

Pero Alfonso: Disciplina clericalis. Edición y traducción del texto latino. M. Instituto Miguel Asín, 1948; XL + 238 pp.

B) ARTÍCULOS DE REVISTA

(POR ORDEN CRONOLÓGICO)

Algunos manuscritos árabes y aljamiados de Madrid y Toledo. En «Miscelánea de estudios y textos árabes». M., 1915, pp. 115-145.

Apéndice a la edición de Codera de la «Tecmila» de Aben Al-Abbar. (En col. con M. Alarcón). En «Miscelánea de estudios y textos árabes». M., 1915, pp. 147-690.

Sobre unos manuscritos árabes inéditos. En «Polytechnicum», X, nº 119. Murcia, 1917, pp. 383-390.

Una carta de esclavitud voluntaria de una mora de Gaibiel. En «Rev. Arch.», XXXVII. M., 1917, p. 347.

El Califato occidental. M., 1923; 54 pp. Publicado en «Rev. Arch.», XLIII, 1922, pp. 173-190 y 375-405. Escrito («The Western Caliphate») para «The Cambridge Medieval History», vol. III, 1922, cap. XVI, pp. 409-442.

Folklore marroquí. Cuentos recogidos oralmente en Rabat y traducidos del árabe vulgar. En «Rev. Hispano-Africana», marzo-nov. 1922.

Alonso Chirino, médico de Juan II y padre de Mosén Diego de Valera. En «Bol. de la B. M. P.», VI. Santander, 1924, pp. 42-62.

Un cuento popular marroquí y «El celoso extremeño» de Cervantes. En «Homenaje a Menéndez Pidal», I, 1924, pp. 417-423.

El castillo de Santa Croche en Albarracín. En «Aragón», II, nov. 1926, p. 229.

Mosén Diego de Valera en Cuenca. En «Bol. de la B. M. P.», VIII. Santander 1926, pp. 3-14.

El amor platónico en la corte de los Califas. En «Bol. de la R. Ac. de Córdoba», VIII. Córdoba, 1929, p. 77.

La capilla de don Álvaro de Luna en la Catedral de Toledo. En «Archivo, Español de Arte y Arqueología», nº 13. M., 1929, pp. 109-122.

Condición de los esclavos entre los mozárabes toledanos. En «Investigación y Progreso», III. M., 1929, pp. 20-22.

Nuevos datos biográficos de don Gonzalo de Zúñiga, obispo de Jaén. En «Bol. de la B. M. P.», IX. Santander, 1929, pp. 23-39.

Las fuentes de la comedia de Juan Ruiz de Alarcón «Quien mal anda, mal acaba». En «Bol. de la R. A. E.», XVI y XVII. M., 1929, pp. 199-222, y 1930, pp. 247-274.

El XVIII° Congreso de Orientalistas, celebrado en Leiden. En «Bol. de la R. A. H.», XCIX. M., 1931, p. 353.

El Islam y Occidente. En «Rev. Arch.», LI. M., 1931, pp. 266-279.

Don Pero Niño y el condado de Buelna. En «Bol. de la B. M. P». Santander 1932, 44 pp.

La doncella que se sacó los ojos: la leyenda de Santa Lucía. En «Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid», IX. M., 1932, pp. 181-200 y 272-294.

El fuero latino de Albarracín (fragmentos). Ed., en col. con Inocenta González Palencia, en «Anuario de Historia del Derecho español», 1932, 84 pp. con 2 lám.

Para el estudio de la leyenda de Santa Lucía. En «Investigación y Progreso», M., febrero 1932, pp. 22-24.

Precedentes islámicos de la leyenda de Garín. En «Al-And.», I. M., 1933, pp. 335-355.

El «Catálogo de las ciencias» por Alfarabi. En «Las Ciencias», I, n° 4. M., 1934.

El filósofo, teólogo y médico hebreo cordobés Maimónides. En «Las Ciencias», II, n° 2. M., 1935.

Islam and the Occident. En «Hispania», XVIII, n° 3, oct. 1935, pp. 245-276.

Venta por deudas en Toledo a fines del siglo XIII. En «Al-And.», III, M., 1935, pp. 43-62.

Noticias sobre don Raimundo, arzobispo de Toledo. En «Spanische Forschungen», ed. Funke, VI. Münster, 1936, pp. 90-141.

Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV). En «Al-And.», V. M., 1940, pp. 301-382.

Adición a los documentos árabes del Cenete. En «Al-And.», VI. M., 1941, pp. 477-480.

Don Miguel Asín Palacios (1871-1944). En «Arbor», nos 4-5. M., julio-oct. 1944, 30 pp. con 1 lám.

Vida económica de la España musulmana. En «XXIII Feria muestrario de Valencia», 1944, pp. 17-26.

El trabajo en la España musulmana. En «Rev. del Trabajo», 1945, páginas 199-212.

Dos libros sobre poesía española (García Gómez y Blecua). En «Tic-tac», n° 5, marzo 1945, pp. 292-296.

Notas sobre el régimen de riegos en la región de Veruela en los siglos XII y XIII. En «Al-And.», X. M., 1945, pp. 76-88.

Posición del P. Arteaga en la polémica sobre música y poesía arábigas. En «Al-And.», XI, M., 1946, pp. 241-245.

Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín. En «Al-And.», XII. M., 1947, pp. 391-414.

La poesía arábigoandaluza y su influencia. En «Revista Hispánica Moderna». Nueva York, I, nº 2.

c) ARTÍCULOS DE PERIÓDICO

EN «EL CENTRO» DE CUENCA

Confianza en Dios: leyenda árabe (28-IV-23). — Abraham ben Salomón de Torrutiel (19-VII-28).

EN «CONSIGNA»

Fiestas cristianas en países musulmanes (VI-44). — La muerte callada: ante el castillo de Garci-Muñoz (XI-49).

EN EL «DEBATE» DE MADRID

1928

Los estudios árabes en España (V).

1929

Los orígenes de la Teología escolástica (18-X).

1930

El árabe en la Historia de la Ciencia (28-I). — La lengua de los musulmanes españoles (25-II). — Tocar a rebato (28-III).—La poesía arábigoespañola (27-V).— El «zéjel», sistema lírico andaluz (13-VIII), — Música arábigoandaluza (23-X).— Por qué se desmoronó un gran imperio español (21-XII).

1931

Ciencia y tolerancia (27-I). — Consejos a un visir (19-II). — El Islam cristianizado (21-IV). — Un buen libro de política (24-V). — Intentos medievales de

navegación trasatlántica (24-VI). — El alma de Toledo (19-VII). — España y Marruecos (VIII). — El XVIII° Congreso de Orientalistas (23-IX). — El final de una revolución (25-XI). — Una historia de las ideas religiosas (27-XII).

1932

La «Historia de la Ciencia» del doctor Sarton (16-IV). — El matrimonio entre los musulmanes españoles (19-VII). — La idea de valor (19-X). — El Cristianismo en el Islam (28-X). — Asuntos cristianos en las pinturas islámicas (9-XI).

1933 [1]

Un manual de divulgación del Derecho musulmán (26-II). — Sobre los orígenes de la poesía provenzal (1-IV). — Estudiantes de Fez (11-IV). — Musulmanes y cristianos (23-IV). — Cambios en Rabat (27-IV). — El zoco de Marraquex (3-V). — El entierro del Lebaddi (30-V). — Aspectos de la vida andaluza musulmana: el amor (14-VI). — La leyenda de Turmeda (28-VII). — Fantasía y realidad de «Las mil y una noches» (10-VIII). — Misas en el Cairo (15-VIII). — Antigüedades árabes del Museo Arqueológico (20-VIII). — Peregrinando: Jerusalén, 1933 (21-VIII). — Istambul y Toledo (27-VIII). — Aspectos del mundo islámico actual: Salónica (1-IX). — Escuelas españolas en Oriente (17-IX). — Estudio erudito sobre la leyenda de Rosamunda en la literatura universal desde el siglo VI hasta el XIX (24-IX): — La afición por la Historia medieval (19-X). — Valiosa aportación a la bibliografía de castillos (29-X). — Nuevos trabajos sobre la civilización arábigoespañola (5-XI). — Elecciones en Córdoba el año 1023 (22-XI). — Los ojos de Santa Lucía (5-XII). — Orígenes de la leyenda de Garín (10-XII). — La influencia bíblica talmúdica en el Korán (17-XII).

1934

¿Cómo era el Faro de Alejandría? (13-I). — Moriscos literarios (1-II). — Versión castellana de al-Saqundí por E. García Gómez (25-II). — Córdoba, maravilla oriental (28-III). — Una tesis doctoral de una monja americana sobre Gonzalo de Berceo (30-IX). — La espiritualidad de Algazel, por Asín Palacios (18-XI). — Documentos españoles en los Archivos de París (25-XI). — Cómo vivían los monjes españoles en la Edad Media (2-XII). — Oftalmología de al-Ghafiqi (23-XII). — Crónica arqueológica de la España musulmana (30-XII).

[1] A este año pertenecen tres artículos de los que no sabemos el día ni el mes: «Aspectos de la vida andaluza musulmana: la religión»; «La isla de los caballeros», y «Predicar en desierto».

1935

Los antiguos escribanos de la ciudad imperial (20-I). — La espiritualidad de Algazel (17-IV). — En los tiempos de Harún Arraxid (4-V). — Rejuvenecimiento del Islam (11-VII).

1936

La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica (11-I). — El benedictino y Castilla (28-III).

EN «EL DEFENSOR DE CUENCA»

Los Almohades en Cuenca. I. El sitio de Huete en 1172 (31-VIII-35). — II. La tormenta que salvó a Huete (17-IX-35). — III. La retirada de los Almohades en Huete (14-IX-35). — IV. Descripción de Cuenca en 1172 (21-IX-35).

EN «LA ÉPOCA» DE MADRID

España en el siglo X de la era cristiana (2-I-33).

EN «ESPAÑA ECONÓMICA Y CULTURAL» (1929)

Las grandes figuras literarias de España: Almanzor y su corte literaria. — I a Historia de las religiones de Abenházam de Córdoba. — Almotamid, el rey poeta y desgraciado. — Cultura y civilización españolas.

EN «HERALDO DE ARAGÓN» DE ZARAGOZA

El habla de Castilla, lengua universal (1-VI-38).

EN «IDEAL» DE GRANADA

Las Memorias de un rey de Granada (11-XI-37).

EN «EL LIBERAL» DE MADRID

La dominación árabe. Elementos de cultura que legó a la civilización hispana: filosofía, literatura e instituciones (25-XI-23).

EN EL «NOTICIERO» DE ZARAGOZA

La universalidad del poeta catalán Pedro Torroella (28-I-39).

EN «LA OPINIÓN» DE CUENCA

Los marfiles árabes de Cuenca (26-XII-28).

EN «IL POPOLO DE SICILIA»

La leggenda de Santa Lucia (22-IX-40).

EN «SÍ» DE MADRID

La filosofía en Marruecos (18-VII-42).

EN «LA VOZ DE ESPAÑA»

El panorama de la España islámica (4-V-38). — La influencia musulmana en la vida española (7-V-38).

D) RESEÑAS

(POR ORDEN ALFABÉTICO DE AUTORES RESEÑADOS)

Amari (Michele), *Storia dei musulmani di Sicilia*. Seconda edizione... a cura di Carlo Alfonso Nallino, 1933-1935, 2 vols. — En «Al-And.», III, 1935, pp. 455-56.

Amari (Michele), *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, I, París, 1934-35. En «Al-And.», III, 1935, pp. 451-52.

Antolín (Guillermo), *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*. — En «Rev. Arch.», 1914.

Antuña (Melchor M.), *Manuscritos árabes de «al-Hāwī» de al-Rāzī en la Biblioteca de El Escorial* («Rev. Medicina», VI, nº 12). — En «Al-And.», IV, 1936-39, p. 222.

Archer (John Clark), *Our debt to the Moslem Arab* («The Moslem World».

Hartford Seminary, XXXIX, 1939, pp. 248-264). — En «Al-And.», V, 1940, pp. 248-49.

Asín Palacios (M.), *El Abecedario de Yusuf Benaxeij el Malagueño* («Bol. Acad. Hist.», C, 1932, pp. 195-228). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 230-232.

Asín Palacios (Miguel), *Abenházam de Córdoba y su «Historia crítica de las ideas religiosas»*. — En «Rev. Arch.», 1927.

Asín Palacios (M.), *Abenházam de Córdoba y su «Historia crítica de las ideas religiosas»*, vol. V, Madrid 1932. — En «Al-And.», I, 1933, pp. 213-214.

Asín Palacios (M.), *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. — En «Rev. Arch.», 1920.

Asín Palacios (M.), *Huellas del Islam*, Madrid 1941. — En «Rev. Filología Española» XXV, 1941, pp. 291-294.

Asín Palacios (M.), *Introducción al Arte de la Lógica de Abentomlús de Alcira*. — En «Rev. Arch.», 1917.

Asín Palacios (M.), *Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores*. — En «Rev. Arch.», 1918.

Bejarano Robles (Francisco), *Documentos para el estudio del abastecimiento de las plazas portuguesas en Marruecos... Aportación de Málaga... durante el siglo XVI*, Tánger 1941. — En «Al-And.», VII, 1942, pp. 240-241.

Bel (A.), *Le sufisme en Occident musulman* («Ann. de l'Institut d'Études Orientales», I, Alger 1934-1935). — En «Al-And.», III, 1935, p. 467.

Blachère y Reinaud, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes acquis par la Bibliothèque générale du Protectorat français au Maroc: 1929-1930* («Hespéris», XII, 1931, pp. 106-133). — En «Al-And.», I, 1933, p. 457.

Bouyges (M.), *Connaissons-nuis le «Mauricius Hispanus» interdit par Robert de Courçon en 1215?* («Rev. d'Histoire Ecclesiastique», XXIX, 1933, pp. 637-658). — En «Al-And.», II, 1934, p. 238.

Brunot (Louis) et Malka (Élie), *Glossaire judeo-arabe de Fès*. Rabat 1940. — En «Al-And.», VI, 1941, p. 260.

Busquets (Jaime), *Una nova lápida sepulcral musulmana* («Bol. de la Societat Arqueologica Luliana», XXIV, 1933, pp. 336-337). — En «Al-And.», I, 1933, p. 487

Camacho Padilla (J.), *Estudios cordobeses* (Bol. Acad. Ciencias de Córdoba», X, 1933, pp. 125-138). — En «Al-And.», I, 1933, p. 484.

Caskel (Werner), *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America*, New York 1936. — En «Al-And.», IV, 1936-1939, p. 479.

Cenival (P. de) y Monod (Th.), *Description de la Côte d'Afrique, de Ceuta au Sénégal, par Valentín Fernández (1506-7)*, París 1938. — En «Al-And.», VI, 1941, pp. 252-353.

Codera (Francisco), *Estudios críticos de Historia árabe española: segunda serie*. — En «Rev. Arch.», 1917.

Colin (G. S.), *Quelques poètes arabes d'Occident au XIVe siècle* («Hespéris», XII, 1931, pp. 241-247). — En «Al-And.», I, 1933, p. 483.

Comisión Histórica de las campañas de Marruecos. Acción de España en Áfri-

ca. I. Iberos y hebreos, Madrid 1935. *II. Cristianos y musulmanes de Occidente*, Madrid 1941. *III. El reparto de África. Descubrimiento, colonización, conquista y convenios hasta la paz de Versalles*, Madrid 1941. — En «Al-And.», IX, 1944, pp. 248-250.

Drecker (J.), *Hermanus Contractus über das Astrolab* («Isis», XVI, 1931, pp. 200-219). — En «Al-And.», I, 1933, p. 218.

Farmer (H. G.), *An Old Moorish Lute Tutor* («The Journal of the Royal Asiatic Society», 1931-1932). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 218-219.

Farmer (G. H.), *The influence of Alfārābī's Iḥṣā' al-ʿulūm (De Scientiis) on the Writers on Music in Western Europa* («The Journal of Royal Asiatic Society» 1932, pp. 561-592). — En «Al-And.», I, 1933, p. 219.

Farmer (H. G.), *A maghribī Work on Musical Instruments* («Journal of the Royal Asiatic Society», 1935, pp. 339-353) — En «Al-And.», III, 1935, pp. 219-220.

Farmer (H. G.), *Was the Arabian and Persian Lute Fretted?* («Journal of the Royal Asiatic Society», 1937, pp. 453-460). — En «Al-And.», V, 1940, pp. 247-248.

Farmer (H. G.), *Who was the author of the «Liber introductionis in artem logicae demonstrationis?»* («The Journal of the Royal Asiatic Society», 1934, pp. 553-556). — En «Al-And.», III, 1935, pp. 219-220.

Gand (S.). *The origin of the Ghubár Numerals, or The Arabian Abacus an the Articuli* («Isis», XVI, 1931, pp. 393-424). — En «Al-And.», I, 1933, p. 218.

García Figueras (Tomás), *Notas sobre el Islam en Marruecos*, Larache 1939. — En «Al-And.», VI, 1941, pp. 240-241.

García Gómez (E.), *Un alfaquí español: Abū Isḥāq de Elvira.* Texto árabe del Dīwān con introducción. — En «Al-And.», IX, 1944, pp. 517-519.

García Villada (Zacarías), *Catálogo de los Códices y documentos de la catedral, de León.* — En «Rev. Arch.», 1919.

Gaspar Remiro (Mariano), *Los cronistas hispano-judíos* — En «Rev. Arch.», 1920.

Gauthier (Léon), *Hayy ben Yaqdan. Roman philosophique d'Ibn Tufayl.* Texte arabe... et traduction française, seconde édition, Beyrouth 1936. — En «Al-And.», V, 1940, pp. 236-238.

Gómez-Moreno (M.), *Las primeras crónicas de la Reconquista.* (Bol. Acad. Historia», C, 1932, pp. 562-628). — En «Al-And.», I, 1933, p. 225.

González Llubera (I.), *Coplas de Yosef. A medieval Spanish poem in hebreo characters*, Cambridge 1935. — En «Al-And.», III, 1935, pp. 227-229.

Halphen (Louis), *L'essor de l'Europe (XIe - XIIIe siècles)*, París 1932. — En «Al-And.», I, 1933, pp. 470-471.

Ibarra (Eduardo), *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez.* Transcripción, prólogo y notas. — En «Rev. Arch.», 1913.

Jiménez de la Espada (Marcos), *La guerra del moro a fines del siglo XV.* Ed. de Hipólito Sancho, Ceuta 1940. — En «Al-And.», VI, pp. 251-252.

The Legacy of Islam. Edited by late Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford 1931. — En «Al-And.», I, 1933, pp. 232-233.

Levi Della Vida (G.), *Una traccia del libro dei Giubilei nella Letteratura araba musulmana* («Orientalia», I, pp. 205-212). — En «Al-And.», I, 1933, p. 483.

Lévi-Provençal (E.), *Alphonse VI et la prise de Toledo: 1085* («Hespéris», XII, 1931, pp. 33-49). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 471-472.

Lévi-Provençal (E.), *La fondation de Fès*, París 1939. — En «Al-And.», V, 1940, pp. 490-491.

Lévi-Provençal (E.), *Ibn Az-Zubair, Silat-es-Sila. Repertoire biographique du XIIIe siècle. Dernière partie...* Rabat 1939. — En «Al-And.», VI, 1941, p. 251.

Longás (Pedro), *Vida religiosa de los moriscos*. — En «Rev. Arch.», 1915.

Lopes (David), *Os portugueses en Marroco*. Barcelos 1932 (De la «Historia de Portugal», dirigida por Damião Pérez, vol. III, pp. 358-544). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 226-227.

Mamour (Prince P. H.), *Polemics on the origin of the Fatimi Caliphs*, London 1934. — En «Al-And.», III, 1935, pp. 454-455.

Margoliouth (D. S.), *Catalogue of Arabic Papiry* («The John Rylands Library Manchester», Manchester 1933). — En «Al-And.», II, 1934, pp. 231-232.

Massiera (P. D. S.), *Tables générales [du Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du departement de Constantine] de 1898-1933*, vol. LXI, 1933. — En «Al-And.», IV, 1936-1939, pp. 221-222.

Menéndez Pidal (R.), *Adefonsus, imperator toletanus magnificus triumphator* («Bol. Acad. Historia», C, 1932, pp. 513-538). — En «Al-And.», I, 1933, p. 225.

Meyerhof (Max), *Thirty clinical observations by Rhazes, circa 900 A. D.* («Isis», XXIII, 1935, pp. 321-372). — En «Al-And.», III, 1935, pp. 468-469.

Micacchi (Rodolfo), *Le straordinarie aventure de Domingo Badía y Leblich e il suo soggiorno a Tripoli de Barberia nell inverno 1805-1806* («Rev. delle Colonie Italiane», VII, 1933, pp. 617-703). — En «Al-And.», I, 1933, páginas 474-475.

Millás (J. M.), *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* («Isis», XVII, 1932, pp. 218-258). — En «Al-And.», I, 1933, p. 218.

Millás Vallicrosa (J. M.), *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid 1940. — En «Al-And.», VII, 1942, pp. 244-247.

Millás Vallicrosa (J. M.), *Un almanaque portugués del siglo XIV*, Lisboa 1935. — En «Al-And.», IV, 1936-39, p. 235.

Mohamed el Fasi, *Un nouvel exemplaire manuscrit d'un volume de l'«Iḥāṭa» d'Ibn el-Ḫaṭīb* («Hespéris», XXIV, 1937, pp. 132-135). — En «Al-And.», V, 1940, p. 235.

Morata (Nemesio), *La presentación de Averroes en la corte almohade* («La Ciudad de Dios, CLII, pp. 101-122). — En «Al-And.», IX, 1944, pp. 513-515.

Morata (Nemesio), *Sobre el Alhuataxi de la Crónica General* («La Ciudad de Dios», CLIII, pp. 356-376). — En «Al-And.», X, 1945, pp. 477-478.

Nykl (A. R.), *Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ. Una «chantefable» oriental en estilo persa*, Nueva York, «The Hispanic Society of America». 1941. — En «Al-And.», VI, 1941, pp. 499-503.

Prieto y Vives (A.), *Numismática Granadina* («Bol. Acad. Historia», C, 1932, pp. 305-311). — En «Al-And.», I, 1933, p. 226.

Renaud (H. P. J.), *Notes critiques d'histoire des sciences chez les musulmans, I. Les Ibn Baso* («Hespéris», 1937). — En «Al-And.», V, 1940, pp. 484-485.

Renaud (H. P. J.), *La prétendue «Hygiene d'Albucasis» et sa véritable origine*, Lisboa 1941 («Petrus Nonius», vol. III). — En «Al-And.», VI, 1941, p. 489.

Renaud (H. P. J.), *Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident. II. Nouveaux manuscrits d'Avenzoar* («Hespéris», XII, 1931, pp. 91-105). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 468-469.

Ribera (Julián), *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxaní*. Texto árabe y traducción española. — En «Rev. Arch.», 1915.

Ribera (Julián), *Historia de la Conquista de España, de Abenalcotía el Cordobés*. — En «Rev. Arch.», 1927.

Ribera (Julián), *Disertaciones y Opúsculos*. — En «Rev. Arch.», 1928.

Ricard (Robert), *L'Afrique du Nord dans la «Gazeta de México»: 1728-1742* («Hespéris», XV, 1932, pp. 53-78). — En «Al-And.», I, 1933, pp. 473-474.

Ricard (R.), *Les relations de l'ambassade de Jorge Juan au Maroc: 1767* («Hespéris», XVII, 1933, pp. 45-47). — En «Al-And.», II, 1934, p. 233.

Rivera (Juan Francisco), *Elipando de Toledo. Nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo 1940. — En «Al-And.», V, 1940, pp. 482-483.

Rusell (J. C.), *Hereford and Arabic Science in England about 1175-1200* («Isis», XVIII, 1932, pp. 14-25). — En «Al-And.», I, 1933, p. 224.

Saleem (Y. K.), *Islam and its attitude towards non-muslims* («The Muslim Revival», Lahore 1932, I, pp. 235-241). — En «Al-And.», I, 1933, p. 479.

Sánchez Alonso (B.), *Historia de la Historiografía española. I. Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo*, Madrid 1941. — En «Al-And.», VII, 1942, pp. 498-500.

Sánchez Albornoz (C.), *La jornada de Guadacelete* («Bol. Acad. Historia», C, 1932, pp. 691-700). — En «Al-And.», I, 1933, p. 225.

Sarton (Georges), *Introduction to the History of Science, vol. II. From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*, Baltimore 1931. — En «Al-And.», I, 1933, páginas 214-216.

Sarton (George), *Introduction to the History of Science. Vol. III*, Baltimore 1947-1948, 2 vol. — En «Al-And.», XIV, 1949, pp. 222-224.

Sidersky (D.), *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París 1933. — En «Al-And.», I, 1933, pp 463-465.

Sousa (Luis de), *Les portugais et l'Afrique du Nord, de 1521 a 1557*, Lisboa 1940. — En «Al-And.», VI, 1941, p. 251.

Teacher (J.), *Gerson ben Selomoh e Gundisalino* («Rendiconti della R. Acad. Nac. dei Lincei», serie VI, vol. IX, pp. 5-25, Roma 1933). — En «Al-And.», II, 1934, pp. 238-239.

Torre y del Cerro (A. de la), *Moros zaragozanos en obras de la Aljafería y de la Alhambra*, Madrid 1935. — En «Al-And.», V, 1940, p 493.

Torre y del Cerro (A. de la), *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid 1944 («Hispania», XV y XVI). — En «Al-And.», X, 1945, pp. 474-475.

Torre y del Cerro (A. de la), *Unos documentos de 1400 sobre Albucasim Venegas, Alguacil de Granada* («Bol. Acad. Ciencias de Córdoba», XII, 1933, páginas 5-28). — En «Al-And.», I, 1933, p. 473.

Wilborn (Mary Catherine), *Lotharingia as a center of Arabic and scientific influence in the eleventh century* («Isis», XIV, 1931, pp. 188-199). — En «Al-And.», 1933, pp. 223-224.

Wilborn (Mary Catherine), *Studies in medieval metrology. The «De ponderibus et mensuris» of Dino di Garbo (m. 1327)* («Isis», XXIX, 1935, pp. 15-36).— En «Al-And.», IV, 1936-1939, pp. 234-235.

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS [1]

PARTE QUINTA

[LA DOCTRINA ŠĀḌILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACIÓN CON LA DE LOS ALUMBRADOS QUIETISTAS Y DEJADOS] [2]

[MATERIALES PREPARATORIOS] [3]

(Continuación.)

[1.] EL DEJAMIENTO ŠĀḌILĪ EN GENERAL

El dejamiento o abandono quietista.

(Ḥayā, II, 158, 236, 278.)

El dejamiento es más amplio que la confianza *[tawakkul];* ésta tiene lugar antes que el suceso acaezca, mientras que el dejamiento *[tafwīḍ]* tiene lugar antes y después. Es, por tanto, el de-

[1] [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273, y XIV [1949], 1-28. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

[2] [La carpeta que reúne las notas del autor para esta parte lleva, de su puño y letra, en lápiz rojo, el título general: *Šāḍilīes: Dejamiento, Quietismo,* y, luego, en tinta, el siguiente proyecto de distribución de materias: *El dejamiento de los alumbrados. — El quietismo de Molinos. — Sus precedentes en los šāḍilīes. — El dejamiento šāḍilī en general. — No pedir a Dios cosa alguna. — El dejamiento en la tentación. — El símil teresiano de los castillos del alma. — Impecabilidad del «dejado». — Los motivos o razones del dejamiento. — La metafísica del dejamiento. — Símiles del dejamiento. — Condenación del dejamiento y quietismo.* — Suprimimos, de momento, las notas, no suficientemente elaboradas, referentes a los tres primeros apartados, y empezamos por los textos árabes del cuarto.]

[3] [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947]. p. 1, nota 2.]

jamiento la plena sumisión a la voluntad de Dios, mientras que la confianza es una rama o derivación del dejamiento. Debe, pues, el devoto dejar todos sus negocios en manos de Dios, sin elegir o preferir cosa alguna por sí mismo, porque la elección no conviene que la haga más que quien conozca todos los aspectos que pueda ofrecer el acto, exteriores e interiores, ya que, si no se conocen, no hay seguridad para el sujeto contra el peligro de elegir su ruina en vez de su salvación. Ahora bien, no existe nadie que mejor conozca los ocultos y los evidentes resultados de los actos humanos, los útiles y los dañosos, sino Dios, que es el señor del universo y a la vez el consejero leal y nada sospechoso del hombre. Deja, pues, en sus manos tus negocios y no elijas por ti mismo cosa alguna, sino, antes bien, confórmate gustoso con los decretos de su providencia, ya que ellos se han de cumplir indudablemente, quieras o no, y ninguna precaución que tomes te librará de ellos ni te los quitará de encima aunque te irrites...

Tres grados tiene el dejamiento: el 1° consiste en conocer que el devoto no posee libertad alguna; por eso ni el *qadrī* ni el *muʿtazil* aceptan como verdadero este grado del dejamiento; consiste además en que el hombre ni esté seguro de que Dios pueda burlar sus esperanzas, ni tampoco desespere de que Dios le ayude; el grado 2° consiste en poseer la convicción plena de la necesidad fatal, de modo que el devoto no vea acto alguno suyo capaz de salvarle, ni pecado alguno capaz de perderle, ni cosa alguna que pueda tener resultado efectivo, sino que todo procede de Dios y con Dios; el grado 3° consiste en contemplar a Dios como único dueño y señor de todo movimiento y reposo, de todo estado de desolación y de consuelo...

[236] Esta convicción de que la providencia y los decretos de Dios son inevitables ha hecho caer a muchas gentes en el menosprecio y abandono de toda obra buena, mientras que a otros (como los *qadrīes* y *muʿtaziles* que niegan la eficacia fatal de los divinos decretos) los ha hecho caer en el extremo opuesto de multiplicar el personal esfuerzo, en el temor y desesperación de salvarse. Pero la más ordinaria prueba a que se ven sometidos los devotos y el vulgo de los fieles en esta época es la de abandonar el propio esfuerzo para bien obrar, por la convicción que tienen de la fatal eficacia de los decretos divinos, de modo que son, como de ellos dice cierto autor, *qadrīes* para las buenas obras y *ŷabarīes* para el pecado...

[278] El 2º grado del *tawḥīd*, que es el de los devotos escogidos, consiste en prescindir de las causas externas o aparentes... sin ver ya para las cosas otra causa ni más creador ni agente sino Dios... Los *qadrīes* y *muʿtaziles* se atribuyen a sí mismos la causa de sus actos, afirmando que su facultad de poder influye en aquéllos, sin atribuir su producción al Señor, al revés de los *ŷabarīes*, los cuales no creen ser autores de sus actos, ni poseer facultad alguna de poder para realizarlos, porque no ven en la realidad otro agente, creador ni influyente, más que Dios.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī. — Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 6.)

«Si no podéis evitar el empleo de vuestra propia voluntad para obrar, empleadla en no emplearla».

[Dice Ibn ʿAbbād de Ronda que esta sentencia es el cimiento del método espiritual de los *šāḍilīes* y, mejor aún, su cifra y compendio universal. Ibn ʿAṭāʾ Allāh compuso para exponerla y demostrarla su libro titulado *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*.]

No elijas cosa alguna de tus negocios, y elige no elegir, y huye de esta tu elección y hasta de esta tu huída, y de toda cosa hacia Dios, y tu Señor creará lo que Él quiera y elija.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī. — El «dejamiento» en sus enseñanzas.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 25.)

Me tomó por maestro un hombre, cuya compañía se me hacía pesada... y le dije un día: «¡Hijo mío! ¿Qué es lo que quieres y para qué me acompañas?» Él me respondió: «¡Oh señor mío! Me han dicho que tú conoces la alquimia y te acompaño para aprenderla de

ti.» Yo le repliqué: «Verdad dices y tiene razón el que te lo ha dicho. Pero yo te aconsejo que no vengas.» Él me replicó: «Antes bien, iré». Yo entonces le dije: «He observado a las gentes y encontré que son de dos clases: amigos y enemigos. Observé a los enemigos y me convencí de que no eran capaces de punzarme con una espina con la que Dios no quisiese que me punzaran; y así, dejé de hacerles caso. Observé luego a los amigos y encontré también que no eran capaces de servirme para cosa alguna con la que Dios no quisiera que me fuesen útiles; y así, dejé también de prestarles atención, para no asirme más que a Dios... Extrae, pues, a las criaturas de tu corazón y no pierdas la esperanza de que tu Señor te otorgue algo diferente de lo que te ha destinado en sus eternos decretos. Ni la muchedumbre de obras buenas ni la constancia en la oración vocal son indicio seguro de que el devoto posee entendimiento. La única prueba cierta de que posee luz y entendimiento consiste en que sólo con su Señor se tenga por rico y a Él solo se acoja de corazón, libertándose de la esclavitud de todo apetito y revistiéndose con el manto de la continencia. Sólo así son buenos los actos externos y son puros los estados espirituales».

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī.— Su doctrina quietista del dejamiento.

(Mafāǧir, 12.)

Cuando hubo perdido su libre albedrío en sus relaciones con Dios, permaneció seis meses sin atreverse a pedirle cosa alguna. Pero después le fué inspirada en lo íntimo de su corazón esta orden: «Pídenos que te demos un sentimiento tal de servidumbre, que te sea indiferente el don y su negación».

Yo así se lo pedí [dijo el maestro] con la esperanza en Él de que me concedería tal sumisión a sus decretos, puesto que Dios crea lo que quiere y elige, sin que pueda coexistir con su elección elección alguna.

Abū-l-Ḥāsan al-Šāḏilī. — El dejamiento.

(*Maṭājir*, 50.)

Echate a la puerta de la gracia divina y despójate de tus propósitos y deseos, hasta del de volverte a Dios con tu penitencia... y dí: «¡Oh Dios mío! A Ti me vuelvo. Socórreme, guíame, fortifícame, ayúdame, confírmame y presérvame»... Que tu corazón esté pendiente de Dios y no de los hombres, pues sabes que ninguno te puede aprovechar ni perjudicar. Mientras tu corazón esté pendiente de tu propio conocer y poder, de tu propia fuerza, energía y esfuerzo, no serás de los que en Dios ponen su esperanza y que de todos desesperan, poniendo en solo Dios su esperanza en cada momento. Sólo así encontrarás la quietud y la iluminación de Dios, pues aunque no logres satisfacer tu necesidad, Él te privará con esa luz de mirar a las cosas que no son Él y te pondrá en estrecho...

Sé Tú para mí oído, vista, lengua, corazón, inteligencia, mano y ayuda... [1].

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī.—Quietismo de las potencias para llegar a Dios.

(*Ṭabaqāt Šaʿrānī*, II, 8.)

No llega el devoto a Dios, mientras queda en él alguno de los apetitos de su alma o de los actos de su voluntad. Los santos no necesitan de cosa alguna teniendo a Dios, de modo que con Él les basta para gobernarse y para que Él elija y prefiera por ellos. En cambio, los ulemas se gobiernan a sí mismos con su facultad de elección y con el ejercicio de sus inteligencias... No subas antes que Dios te eleve, pues tus pies tropezarán... Si quieres unirte con Dios, libérate de tu concupiscencia y extrae de tu alma tu fuerza y tu poder [2].

1 Cf. Sentencia 2ª, *apud* al-Sakāk, cuartillas 20-21.
2 Cf. Sentencia 11ª, *apud* al-Sakāk, cuartilla 32.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Su doctrina sobre la abnegación y renuncia.

(Laṭā'if, I, 132.)

El *summum* de esta virtud está en que el siervo de Dios nada tome sino de Dios, ni hable más que con Dios, ni obre sino por Dios y con Dios..., de modo que en todos sus momentos y estados de alma no se gobierne a sí mismo, ni elija o prefiera cosa alguna, ni quiera, ni piense, ni mire, ni hable, ni descanse, ni ande, ni se mueva, sino con Dios y por Dios [1].

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Doctrina práctica sobre el quietismo.

(Mafājir, 82-83.)

Al que prescinde de su propio gobierno, para sustituirlo por el gobierno de Dios, y subordina su personal elección a la elección de Dios, y su mirada a la de Dios, y sus propias conveniencias a la sabiduría de Dios, para cumplir con los deberes de la constante entrega, resignación, dejamiento y abandono en las manos de Dios, otórgale Dios la bondad de corazón a la que se subordinan la oración, la meditación y todas las demás obras propias de la vida espiritual.

Dijo Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī a uno de sus discípulos: «Te veo afanado en ingeniarte y esforzarte para disciplinar tu alma con el combate ascético... Suprime tu personal gobierno hasta para el bocado que comes y el sorbo de agua que bebes y la palabra que dices o dejas de decir. Porque ¿dónde estás tú allí donde está el sabio y providente Gobernador, cuya sublime majestad y cuyos santos nombres no permiten que a su omnipotencia se asocie nadie que no sea Él? Si quieres hacer algo u omitir algo, refúgiate en Dios huyendo de hacerlo o de omitirlo, como huirías del fuego, sin exceptuar cosa algu-

[1] Cf. Sentencia 6ª de Abū-l-Ḥasan, *apud* al-Sakāk, cuartilla 23.

na, y humíllate sumiso a Dios y habitúa tu alma a esa conducta, pues tu Señor crea lo que Él quiere y elige... No elijas por ti cosa alguna y elige el no elegir y huye de esta tu elección y hasta de tu misma fuga de toda cosa, para refugiarte en Dios, pues Él crea lo que quiere y elige lo que es mejor para sus siervos. Todas las cosas que la Revelación dicta como preferibles son elegidas por Dios, sin que ninguna de ellas dependa de ti... Toda continencia que no te traiga como fruto el conocimiento y la luz, no la juzgues digna de recompensa. Todo pecado que vaya seguido del temor de Dios y de la fuga hacia Él, no lo juzgues como falta».

Los šaḍilíes y la renuncia a todo apetito, incluso el de llegar a la unión con Dios, como San Juan de la Cruz.

(Laṭā'if, I, 211.)

Decía [Abū-l-ʿAbbās de Murcia]: «No llega el santo a Dios, hasta tanto que suprima en su alma el deseo de llegar a Él». Y su maestro Abū-l-Ḥasan decía: «No llegará el santo a Dios, mientras conserve en su alma cualquier apetito, cualquier movimiento voluntario, cualquier elección espontánea de su libre albedrío». Mas esta supresión — comenta Ibn ʿAṭā' Allāh — ha de inspirarse en la cortesía respetuosa para con Dios, sin que nazca de hastío o disgusto que el alma sienta de entregarse en manos de Dios, ni tampoco del bienestar producido en ella por la conciencia de preferir ese estado de entrega o abandono, sino simplemente de que el alma se encuentre guiada por Dios y se abandone entre sus manos, sin preferir o elegir cosa alguna asociada con su Señor y Dueño, porque conoce muy bien los males que esta asociación implica.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Oración quietista.

(Šarḥ Ḥikam, I, 80.)

¡Oh Dios mío! A ti solo te compete el mandar; pero tus decretos me están ocultos y por eso no conozco cosa que yo haya de elegir por mí mismo. Sé Tú, pues, quien me la elija, y carga conmigo, llevándome a las cosas que sean mejores a tus ojos y cuyas consecuencias sean más dignas de elogio para el alma religiosa en esta vida y en la otra.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī. — Quietismo.

(Mafājir, 74.)

El santo amigo de Dios llega a un término tal, que en él se le dice [por Dios]: «Hémoste dado por compañera a la seguridad y hemos suprimido de ti la censura o reproche. Haz, pues, lo que quieras».

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī y Abū-l-ʿAbbās de Murcia. — El más vil pecado es no practicar el dejamiento.

Al-Sakāk, Sentencia 5ª, cuartillas 39-40.

Abū-l-ʿAbbās de Murcia. — El dejamiento.

(Tanwīr, 14.)

Entré un día a visitar al maestro Abū-l-ʿAbbās de Murcia y me lamenté a él de algo que me pasaba. Él me dijo: «Si tu alma es tuya, haz con ella lo que quieras; pero eso no te será posible jamás. Mas

si tu alma es de su Creador, entrégasela para que Él haga con ella lo que quiera». Después añadió: «El reposo y la quietud estriban en la entrega completa a Dios y en el dejamiento del propio gobierno asociado con el gobierno divino. Esta es la verdadera servidumbre».

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — El servicio de Dios y el mayor carisma es el dejamiento.

(Tanwīr, 20, 21.)

El espíritu y el secreto misterio del servicio de Dios consiste tan sólo en el dejamiento o inhibición del libre albedrío, es decir, en no discutir ni contrariar los decretos divinos. Por consiguiente, la servidumbre equivale a abandonar el propio gobierno y la elección libre, asociada al dominio absoluto de Dios, que es el único Señor. Luego si la servidumbre, que es la más noble morada, no se realiza por completo más que dejando de querer o elegir con el propio albedrío, debe el devoto abandonarse a Dios, entregarse a Él y encomendarle todas sus cosas, para llegar así a la más perfecta morada de la vida espiritual... El salir de la voluntad propia es la manera más excelente y meritoria de servir a Dios... En cambio, el gobernarse por sí, ejercitando el propio albedrío, es el más grave de los pecados y de los crímenes. Por eso, si quieres que sea Dios quien elija por ti, suprime tu personal elección, y si quieres que sea Él quien bien te gobierne, no permitas que con su gobierno asocies el tuyo. Si quieres llegar al fin que te propones, haz que con ese fin no se asocie otro fin. Por eso, cuando le dijeron a Abū Yazīd [al-Biṣṭāmī]: «¿Qué quieres?», respondió: «Quiero no querer.» De modo que de Dios no deseaba ni buscaba otra cosa sino la supresión de su voluntad propia, porque sabía que esa supresión era el más excelente y meritorio de los carismas y de los medios de acercarse a Dios.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría. — No hay virtudes ni moradas sin el dejamiento.

(Tanwīr, 10-11.)

No se logra con verdad ninguna de las nueve moradas de la vida espiritual sin suprimir el propio gobierno y el ejercicio del libre albedrío, dejándolo todo en manos de Dios.

En efecto, el penitente debe arrepentirse, lo mismo que de sus pecados, del ejercicio de su libertad en su trato con Dios, porque tal ejercicio de la voluntad propia es uno de los mayores pecados espirituales y secretos, y la penitencia es el arrepentimiento de todo lo que a Dios le desagrada en ti; y el ejercicio de tu albedrío no le agrada a Dios en ti, porque es asociarte tú a Él en la dignidad de señor y ser infiel al beneficio que te ha hecho con la luz del entendimiento... Ni ¿cómo ha de ser válida la penitencia de un siervo que se preocupa de gobernar por sí los negocios de su vida de acá abajo, mientras que se olvida negligente del buen gobierno de su señor?

Asimismo no es válida la virtud de la renuncia a las cosas del mundo, sino renunciando al propio gobierno, porque precisamente a lo que Dios te exige que renuncies es al ejercicio de tu albedrío. La virtud de la renuncia ascética es, en efecto, doble: la una, exterior y evidente; la otra, interior y oculta. Aquélla consiste en abstenerse de lo superfluo lícito en el comer, el vestir, etc. La interior y oculta consiste en renunciar a la primacía y al amor de la gloria mundana, así como también en renunciar a gobernarse por el propio albedrío, asociado al gobierno de Dios.

Tampoco la paciencia y la gratitud son válidas sin el dejamiento, porque el paciente verdadero es aquel que se priva resignado de lo que Dios no ama, y una de las cosas que Dios no ama es el ejercicio del libre albedrío, asociado a su gobierno. La paciencia, en efecto, es doble: una que consiste en sufrir con paciencia la privación de las cosas que Dios prohibe en su ley; otra consiste en resignarse a la privación de las cosas necesarias, es decir, del ejercicio de la libertad y gobierno propio. Y si así lo quieres, di que consiste en privarse con toda resignación de los goces humanos y en soportar paciente las

obligaciones que impone al hombre su condición de siervo respecto de Dios, y una de estas obligaciones es el dejamiento del propio albedrío, asociado al divino gobierno.

Asimismo la virtud de la gratitud no puede darse más que cuando el siervo abandona en Dios el ejercicio de su libertad, porque, como dijo al-Ŷunayd, la gratitud consiste en que no ofendas a Dios con sus mismos beneficios, y, si no gozases del beneficio de la razón, por el cual Dios te ha distinguido de todas sus criaturas y que es la causa ocasional de tu perfección, no serías capaz de gobernarte a ti mismo, pues que los seres inanimados y los animales irracionales carecen de esa facultad del propio gobierno asociado al de Dios, ya que están privados del entendimiento que reflexiona sobre las consecuencias de los actos y de ellas se preocupa.

El uso del propio albedrío contradice también a las moradas del temor y de la esperanza, pues, cuando el temor asalta al corazón, le impide reposar en el uso del propio albedrío; y asimismo sucede con la esperanza, pues el corazón del que espera llénase de alegría en Dios y todos sus momentos los ocupa en el trato familiar con Él. ¿En qué momento, pues, le va a ser fácil preocuparse de usar de su albedrío para el propio gobierno?

Contradice también a la morada de la confiada abnegación, porque quien en Dios abnegado confía, a Él encomienda su propia dirección, y en Él se apoya para todos sus negocios, y, por consiguiente, prívase del propio gobierno y se entrega por completo al curso de los decretos divinos. La íntima relación que con el dejamiento tiene esta morada de la abnegación y la de la satisfacción con el divino beneplácito, es mucho más evidente que la de las otras moradas o virtudes.

Contradice también a la morada de la caridad o amor divino, porque el amante quédase absorto en el amor de su Amado, sin que le reste ni un solo momento para que su voluntad quiera gobernar por sí cosa alguna, ocupada como está en amar a Dios.

Es, finalmente, indudable y palmario que también contradice a la morada de la satisfacción con el divino beneplácito, porque a quien esta morada alcanza bástale con los eternos decretos de la providencia para su propio gobierno. ¿Cómo, en efecto, ha de gobernarse por sí, cuando está satisfecho con el gobierno de Dios? ¿Acaso ignoras

que la luz de esta virtud lava los corazones de la espuma lodosa del propio gobierno? Al que con Dios se contenta, la luz de su satisfacción le allana el camino para aceptar los decretos divinos, porque le basta, como siervo, la libre elección que su Señor escoja para él.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista.

(Šarḥ Ḥikam, II, 89.)

«Púrgame de mi duda y de mi politeísmo antes de que repose en mi tumba».

La duda y el politeísmo son, ambos a dos, causa de la avidez y del apetito que engendran en el alma la vileza y la villanía... La duda es la angustia espiritual que el alma siente ante la amenaza de algo que le repugna, y, al sentirse el alma en estrecho por ese peligro, llénase de tinieblas y le asaltan todo género de preocupaciones y cuidados. La purgación de este estado no puede venir, pues, sino de su contraria, que es la certeza, con la cual el pecho se ensancha, desapareciendo la opresión y la angustia ante la luz de la certeza que lo inunda y llenándose de quietud y alegría en Dios y en su gracia... El politeísmo es el asimiento y apego del corazón a las cosas, cuando se olvida de Dios y de Él no se cuida. Es como la caza que queda prendida a la red. Nace tal estado de ánimo del violento impulso de la concupiscencia: al sentirse el corazón envuelto por las tinieblas de la duda, la pasión le engaña, haciéndole buscar entonces su refugio en las cosas con las que cree llegar al logro de su deseo, pues no ve otro refugio que no sean ellas, y así queda ya prendido en la trampa del politeísmo. Su purgación ha de venir del estado contrario, que es la luz que Dios lanza sobre el corazón para infundirle la convicción de que Él es el único ser y la única causa, pues entonces el corazón encuentra ya la quietud y el descanso, libre de la avidez y del atolondramiento que le dominaban. Cuanto más intensa sea en el corazón aquella luz de la intuición unitaria, mayor será también su purgación del politeísmo, borrándose de la conciencia la idea de las cosas y afir-

mándose más y más clara la conciencia de Dios como único ser. Y libre ya el devoto de la duda y del politeísmo, guíalo Dios con su gracia eficaz y con su segura ayuda [1].

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista.

(Šarḥ Ḥikam, II, 88.)

«¡Oh Dios mío! Sustituye con tu gobierno mi personal gobierno, y con tu libre albedrío mi libre albedrío, y afíncame en los lugares de quietud de mi forzada necesidad».

Dios es el único ser capaz de gobierno, de libre albedrío, de voluntad y de poder. De modo que quien abriga la pretensión de poseer alguna de estas facultades, pone pleito a Dios contra su soberano dominio y desata de su cuello el yugo de su personal servidumbre. Por eso el autor le pide a Dios y suplica que le exima de su personal gobierno y del uso de su albedrío y lo afinque en los lugares de quietud esenciales a su forzada necesidad, a fin de que el devoto realice en sí mismo los atributos de su Señor y su dependencia de ellos.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, II, 85.)

Sobre las buenas obras externas y las virtudes internas, cuando el devoto practica aquéllas y posee éstas con todos los requisitos prescritos y con la pureza de intención necesaria para que ambas sean perfectas, cree que ha edificado una construcción fuerte y sólida y en

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida,* I, v, 7: «Lo primero, que arroje [el alma] todos los dioses ajenos, que son todas las extrañas aficiones y asimientos; y lo segundo, que se purifique del dejo que han dejado en el alma los dichos apetitos...»

ella se refugia. Mas cuando contempla la justicia de Dios, se derrumba su confianza, pensando en que Dios hace lo que quiere y decreta lo que bien le place, sin tener en cuenta las obras de sus siervos. En cambio, cuando contempla la bondad y generosidad de Dios, anúlase esta desconfianza, sustituyéndola con el apoyo en la bondad divina, en vez de fiar en sus propias obras y en sus virtudes [1].

Ibn ʿAṭāʾ Allāb. — Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 85.)

«Aunque yo no persevere en la práctica del bien, Tú sabes bien, Dios mío, que persevera mi amor y mi propósito».

Aunque yo deje de perseverar en la práctica efectiva de las buenas obras por mi incapacidad y debilidad, y aunque mi condición de siervo tuyo reclame de mí que en ella persevere de continuo, a lo menos yo persevero en ellas, en cuanto que deseo y tengo propósito firme de practicarlas, y Tú lo sabes bien. No me castigues, pues, por mi debilidad y cortedad, pues esa perseverancia en el propósito es ya una gracia enorme que Tú me haces. Si así no fuese, ¿cuántos pecadores hay privados de tu gracia que ni obran el bien ni tampoco lo desean ni se lo proponen firmemente?

«¡Oh Dios mío! ¿Cómo he de proponérmelo, si Tú eres el que fuerza?; pero ¿cómo no he de proponérmelo, si Tú eres el que manda?»

De mi alma es inverosímil que surja el propósito de obrar bien, porque quien ve intuitivamente en su contemplación que Dios es el que fuerza o constriñe al alma, ve también que es inútil y vano

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, II, XXXII, 2: «... porque [estas mercedes] no dependen de obras que el alma haga, ni de consideraciones que tenga, aunque estas cosas son buena disposición para ellas: dalo Dios a quien quiere y por lo que Él quiere».

formar propósitos. Pero asimismo es inverosímil que no los forme, porque ve intuitivamente que Dios es el que le manda formarlos y, por lo tanto, tiene que apresurarse a cumplir su mandato sabiendo de su negligencia y tibieza... Quédome pues perplejo e impotente para gobernar mi negocio y no me queda más recurso que el de entregarme a Ti y echarme en tus brazos. Por eso los contemplativos no resuelven cosa alguna por sí, sino que confían el negocio a Dios y dicen que el contemplativo carece de corazón.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio comentado por Ibn ʿAbbād de Ronda y Šarqāwī.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 82.)

«¡Oh Dios mío! Te calificaste de benévolo y compasivo para conmigo, antes de la existencia de mi debilidad. ¿Cómo pues me vas a negar esos atributos tuyos, después de la existencia de mi debilidad?»

La misericordia y la benevolencia son dos atributos que ya se predicaban de Dios en la eternidad, es decir, antes de existir la debilidad del devoto, su miseria y su necesidad, que habían de reclamar por su misma naturaleza la perpetua realización de los efectos de ambos atributos divinos sobre el devoto, después que existiera éste, colmándolo de sus beneficios y de sus generosas gracias. ¿Cómo, por lo tanto, puede concebirse que se los niegue después de existir?

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista, comentado por Ibn ʿAbbād de Ronda y Šarqāwī.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 82.)

«¡Oh Dios mío! Si de mí resultan cosas buenas, por tu gracia es, y de Ti procede el don que me haces. Si de mí resultan cosas malas, por tu justicia es, y sólo a Ti te compete el pedirme cuentas».

El hecho de que en el devoto se manifiesten cosas buenas, es decir, actos de obediencia a la ley de Dios, obras de virtud y cualidades laudables, es un efecto de la gracia de Dios y beneficio que le otorga [1], pues el devoto por sí no es digno de merecerlo. En cambio, el hecho de que en él aparezcan cosas malas, es decir, rebeldías contra su ley, pecados y cualidades vituperables, es efecto de la justicia de Dios, pues tiene perfecto derecho a hacer con su esclavo lo que quiera y sólo a Él compete el reclamar, porque es amo y el devoto es siervo [2]. Este coloquio del devoto con su Señor es de los mejores y más eficaces para obtener su ayuda y la efusión de sus dones, porque implica una alabanza tributada a Dios por el alma expansionada en el bienestar que le produce su proximidad; implica además la mención de dos sublimes atributos divinos y la afirmación de su dependencia respecto de ambos; implica también el reconocimiento de sus beneficios exteriores e interiores; y finalmente porque el alma ve y confiesa su propia debilidad y reconoce su imperfección, su cortedad, su vileza y su indignidad.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista, con comentario de Ibn ʿAbbād de Ronda.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 83.)

«Héme aquí que intento acercarme a Ti mediante mi indigencia de Ti. Pero ¿cómo me he de acercar a Ti con aquello que es imposible que hasta Ti llegue?»

El más eficaz de los medios para que el siervo logre el acceso a su Señor es el reconocimiento de la realidad de su propia servidumbre, su indigencia o pobreza, que necesita de Él en todos y cada uno de sus estados y momentos, de modo que no estime como propia suya

1 No de su propia fuerza y facultades.

2 No puede el esclavo reclamar diciendo: «¿Por qué haces esto conmigo?», mientras que el rey puede reclamar al siervo, porque tiene derecho a hacer en su reino lo que quiera, sin que nadie le pida cuentas.

ninguna cosa buena digna de premio, ni aduzca argumento alguno capaz de alejar de sí mismo castigo alguno... Ahora bien, entre el medio para lograr el acceso a una persona y la persona misma ha de existir alguna relación perfecta y afinidad real que reclame o exija la concesión del acceso en favor de quien emplea aquel medio. Pero entre la pobreza del siervo y la riqueza del Señor que de nada necesita, no hay relación alguna. Además, el empleo de la pobreza propia como medio para acercarse a Dios implica en el siervo la conciencia de su indigencia, haciendo hincapié en ella y poniendo en ella su apoyo, y esta conciencia de su estado psicológico, considerado como algo propio suyo, constituye una indisposición o defecto espiritual que hace indigna al alma de acercarse a la divina presencia y la imposibilita para llegar a Dios, en el sentido de que Dios no se complace con ella ni la acepta. Por esta razón, pues, tampoco la pobreza es medio apto para el acceso. A esto alude lo que se cuenta de mi señor Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī cuando entró a tratar con su maestro Abū Muḥammad ʿAbd al-Sallām [b. Mašīš]. Preguntóle éste: «¿Con qué encontraste a Dios?» Y le respondió: «Con mi pobreza». Mas el maestro le replicó: «¡Por Dios! Si encontraste a Dios con tu pobreza, en verdad que lo encontraste con el ídolo máximo. La verdadera pobreza no existe más que con la inconsciencia de la pobreza, pues de otro modo, serías rico con tu pobreza». Por consiguiente, no se logra el acceso a Dios con cosa alguna distinta de Él.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista, con comentario de Ibn ʿAbbād de Ronda.

(Šarḥ Ḥikam, II, 83.)

«¿Cómo presentaré a Ti quejas por mi estado, si mi estado no se te oculta, o cómo te expresaré con palabras mi petición, si mis palabras de Ti proceden y a Ti se dirigen?»

No cabe quejarse de algo, sino cuando lo ignora aquel a quien la queja se dirige, y a Dios ninguna cosa se le oculta. Se expresa con

palabras lo que está oculto en la conciencia, a fin de darlo a conocer a otro; pero, siendo Dios quien hace hablar a la lengua y expresar con las palabras las ideas, y procediendo por lo tanto de Él la petición del devoto y dirigiéndose ésta a Él mismo, sin que el devoto participe para nada de esta acción, ¿cómo cabe atribuírsela a éste, en vez de atribuirla a Dios que abarca con su ciencia todos los estados de alma del devoto, ni cómo, por tanto, puede concebirse que éste le pida?

Ibn ʿAṭāʾ Allāh. — Coloquio quietista.

(Šarḥ Ḥikam, II, 83.)

«¿Cómo han de salir fallidas mis esperanzas, si ellas llegaron a Ti?»

Las esperanzas que en Dios se depositan no pueden resultar fallidas, puesto que en Él han sido puestas y de Él tan sólo penden, sin intervención de nadie que no sea Él, y como Dios es generoso, liberal, favorecedor y benévolo, en Él ha de confiar y de sus favores debe estar seguro, aunque no se los pida ni suplique.

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, II, 56.)

«Al que tiene fe, la preocupación de alabar a Dios le impide agradecerle a su alma cosa alguna, porque el cumplimiento de sus deberes para con Dios le impide acordarse de su personal interés».

Agradecer algo al alma es poner los ojos en la relación que los actos laudables y los sentimientos dignos de elogio puedan tener con ella y atribuírselos, lo cual equivale a alabarse el alma a sí misma, que es lo contrario de alabar a Dios. Acordarse de su personal inte-

rés vale tanto como creer el alma que tiene derecho a reclamar algún mérito por las obras buenas que realiza, y esto es lo contrario de cumplir los deberes que tiene para con Dios. Ahora bien, el verdadero creyente no presta atención alguna a su propia alma para atribuirle ninguna buena obra ni para buscar en ella su propio interés; antes bien, tan sólo le preocupa el alabar a Dios, y tan sólo ansía el cumplir los deberes que los derechos de Dios le exigen.

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — Resignación y quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, II, 60.)

La vida interior del novicio redúcese toda ella a una sola cosa, que es la pureza y sinceridad de intención en su fe de que sólo Dios es el ser real y la causa de todo cuanto existe. Esta fe implica la convicción de su servidumbre respecto de Dios, y esta convicción le moverá a entregarse sumiso a sus decretos, abandonando toda resistencia y toda actividad o gobierno personal de su albedrío en las manos de Dios. Esta idea fundamental es la que desarrolla Ibn ᶜAṭā' Allāh en su libro titulado *al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr.*

Ibn ᶜAbbād de Ronda. — Quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, I, 74.)

«Cuando Dios te otorga la gracia de obedecer en lo exterior a sus mandatos y de someterte en lo interior a su violencia, es que te ha otorgado el mayor de sus beneficios».

Estas dos condiciones son los requisitos inherentes al cumplimiento de los deberes que implica tu servidumbre, como esclavo, a Dios, como Señor tuyo. Por consiguiente, cuando Él te las facilita

poniéndote en estado de cumplirlas con su gracia, te ha concedido el máximo de sus beneficios, pues tras ellas ¿qué más puedes desear y pretender, si eres su esclavo en realidad de verdad?

Ibn ʿAbbād de Ronda. — Poner en solo Dios el pensamiento y la voluntad. Quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, I, 78-79.)

El primer pensamiento que al devoto le viene cada día es la medida para conocer la perfección o imperfección de su estado espiritual. Al negligente, al amanecer, la idea primera que se le ocurre es la de atribuirse a sí mismo alguna acción, puesto que dice: «¿Qué es lo que haré hoy?» Está, por lo tanto, preocupado con la idea de gobernar sus actos por sí mismo y apartada la mirada de pensar en su Señor, cabalmente por su negligencia y tibieza. Merece por ello que Dios lo deje abandonado a sí mismo, y que, así, su inteligencia se disperse y enturbie, y que cuanto quiera hacer se le frustre. Al devoto que es inteligente, por el contrario, la primera idea que se le ocurre al amanecer es la de atribuir a Dios todas sus acciones, puesto que dice: «¿Qué es lo que hará hoy Dios conmigo?» Y ello obedece a que tiene puestas sus miradas en Dios y en lo que de él quiere Dios hacer, porque es inteligente y no cesa de estar vigilante y despierto. Por eso es seguro que Dios le ha de bastar para que logre cuanto espera, vaciándole de toda preocupación y satisfaciendo sus necesidades y consolándole con la realización de los actos que Él quiera que practique y con los estados espirituales que le infunda. Esta es la felicidad máxima y la gracia suprema que Dios otorga a los siervos que ama... Por eso decía Abū Madyan: «Desea no amanecer ni anochecer sino entregado y resignado en Dios. Quizá así Él te mirará con ojos de misericordia».

† Miguel Asín Palacios.

(Continuará.)

LES MOSQUEES DE TYPE ANDALOU EN ESPAGNE ET EN AFRIQUE DU NORD *

I

La mosquee, monument religieux propre au culte musulman, n'est pas dans son principe, comme l'église chrétienne, un sanctuaire réservé à un office liturgique célébré par un prêtre, seul qualifié à cet effet: c'est simplement un endroit où les fidèles se réunissent pour prier en commun sous la direction d'un imām; et cette prière, qui peut aussi bien avoir lieu en plein air, consiste essentiellement dans la récitation d'une profession de foi rituelle en Allāh et en son prophète Mahomet, puis de certains versets coraniques. Tandis que l'église est un temple où les fidèles ne font guère qu'assister à la célebration de l'office et dont la partie la plus importante est réservée à l'autel et aux célébrants, la mosquée dérive à l'origine d'une simple maison privée, celle de Médine, où le Prophète organisa chez lui au temps de l'Hégire la prière en commun de ses premiers disciples.

Cette première mosquée d'Islam, édifice quasi rural et populaire, comportait une cour rectangulaire sur un des côtés de laquelle Mahomet avait établi un abri sommaire dont le toit de branchages et de terre était porté sur des troncs de palmier.

* [Sobre este tema dió el autor, el día 8 de noviembre de 1947, una conferencia en Madrid, organizada por la Escuela de Estudios Arabes. Cf. Al-Andalus, XII, 1947, p. 504. — *N. de la R.*]

Les premiers croyants se rangeaient là pour prier à côté les uns des autres, en se tournant d'abord, suivant l'usage des Juifs, dans la direction de Jérusalem, c'est-à-dire vers le Nord. Puis, pour marquer sa rupture avec les Juifs de Médine, Mahomet prescrivit, quelque seize ou dix-huit mois après l'Hégire, de se tourner désormais dans la direction de La Mecque, soit au contraire vers le Sud; et il dut alors en conséquence établir un autre abri sur le côté opposé de la cour de sa maison, limité dans cette direction par ce qui fut désormais le mur terminal dit de la *qibla*, marquant tout entier à lui seul l'orientation rituelle.

Ainsi constituée dans ses éléments essentiels, la mosquée comprend donc deux parties également primordiales, mais dont l'étendue relative peut varier: la cour et la salle de prières; et la seule véritable prescription rituelle qu'y impose le culte est une exacte orientation vers La Mecque du mur terminal de l'ensemble, les fidèles se rangeant de préférence le long de ce mur et le plus près possible de celui-ci.

Lorque, à Médine même, le Calife omeiyade al-Walīd reconstruisit, de 706 à 710, la Grande mosquée de cette ville, il ne fit guère encore, comme vient de le montrer M. Jean Sauvaget [1], qu'y reproduire les principales dispositions de la Maison du Prophète, en édifiant au nord et au sud d'une cour, latéralement flanquée de portiques, deux salles couvertes, aux toits portés, d'après Ibn Ŷubayr, sur des rangées de colonnes «sans arcs». Et bien des mosquées furent par la suite construites de même, sans véritable ordonnance architecturale, en agrandissant souvent un premier édifice au hasard de la configuration du terrain, sans axe général ni souci de la symétrie: ainsi la première mosquée de ᶜAmr à Fosṭāṭ, celle sans doute de Sīdī ᶜUqba à Qayrawān, l'agrandissement d'al-Manṣūr à la Grande mosquée de Cordoue, et bien d'autres encore.

[1] *La Mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947.

II

Dès le début du VIIIe siècle de notre ère cependant, des éléments nouveaux, inspirés, semble-t-il, par l'architecture religieuse d'autres cultes, vinrent donner à la plupart des mosquées musulmanes un caractère assez différent et une structure beaucoup plus architecturale.

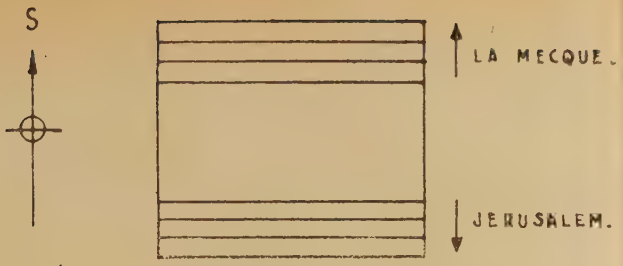
Ce fut d'une part l'habitude de concrétiser la direction rituelle de La Mecque, non seulement par l'existence du mur de la qibla sur toute la largeur de l'édifice, mais en creusant en outre dans ce mur une petite niche d'orientation, comme il en existait déjà dans de nombreux monuments d'autres cultes, et notamment dans les synagogues. Cette niche d'orientation, ou *miḥrāb*, devint d'ailleurs dès l'époque du Califat omeiyade de Syrie un élément essentiel, la partie noble par excellence des mosquées musulmanes. Placée en général au milieu du mur de la qibla dans la salle de prières, elle y détermina bientôt par suite un axe de symétrie analogue à celui qui existait dans un grand nombre de synagogues juives et d'églises chrétiennes. Mais il convient de ne pas oublier que l'apparition en fut relativement tardive: d'après les historiens arabes, elle ne remonte guère qu'à près d'un siècle après l'Hégire; et dans la Grande mosquée, reconstruite à Médine par le Calife al-Walīd, la niche du miḥrāb qui y était creusée au mur de la qibla dans la salle méridionale ne se trouvait pas dans l'axe de celle-ci.

D'autre part, la plantation de rangées de colonnes alignées dans la salle de prières indépendamment de celles des portiques entourant la cour entraîna comme conséquence logique la division de cette salle en plusieurs nefs séparées par des suites d'arcades à la manière de celles qui existaient en particulier dans les églises chrétiennes de plan basilical. La différence dans la disposition de ces nefs constitua bientôt la principale différence entre les principaux types de mosquées musulmanes que l'on peut distinguer à partir de l'époque du Califat omeiyade de Syrie. Et tels sont en effet les deux types très nettement différenciés que

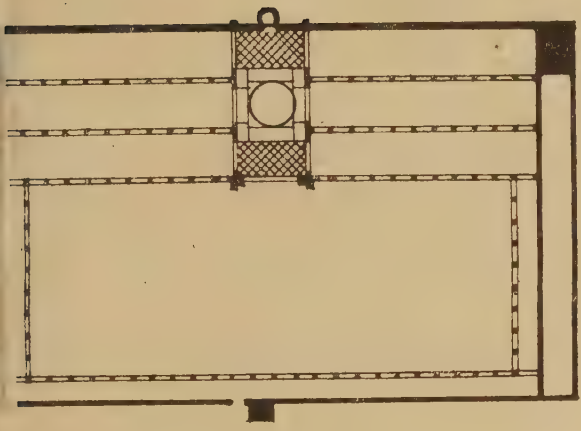
présentèrent, vers l'époque même où le Calife al-Walīd fit reconstruire la Grande mosquée de Médine, les deux autres Grandes mosquées d'Orient encore existantes dont on s'accorde aujourd'hui à attribuer l'édification sous leur forme première au même souverain.

Le monument dont l'influence dans tout l'Islam dut être par la suite le plus considérable fut, comme il est logique, la Grande mosquée qu'al-Walīd paraît avoir fait construire en 706 à Damas, la capitale du premier Califat du monde musulman encore unifié. Sans revenir ici sur toutes les discussions auxquelles a donné lieu cette œuvre de première importance dans l'histoire artistique de l'Islam, ce qui est en tout cas indéniable, c'est que la structure de la salle de prières y était aussi remarquable que nettement caractérisée: 3 nefs dirigées dans le sens de la largeur, qui était en même temps la plus grande dimension de l'édifice, y étaient traversées en leur milieu par une sorte de transept surélevé aboutissant au miḥrāb et surmonté lui-même d'une coupole en son milieu. Peut-être cette conception originale de l'architecte auquel s'adressa al-Walīd s'explique-t-elle par l'idée d'accoler en quelque sorte par le chevet deux basiliques à 3 nefs de part et d'autre d'un transept pris avec sa coupole comme axe médian de l'ensemble, un peu comme à Qal'at Semān on avait disposé de même quatre basiliques rayonnant symétriquement autour d'une coupole centrale. Le fait est que de cette œuvre capitale dérivèrent par la suite une foule de mosquées caractérisées de même par une série de nefs transversales, séparées par des files d'arcades parallèles au mur de la qibla, mais traversées en leur milieu par une nef aboutissant au miḥrāb en suivant l'axe général de l'édifice, régulièrement orienté vers La Mecque. C'est ainsi qu'en dérivèrent en Orient à l'époque omeiyade les Grandes mosquées de Ruṣāfa, de Ḥarrān, d'Alep et de Ḥamā, et nous en retrouverons également plus tard la descendance en Occident.

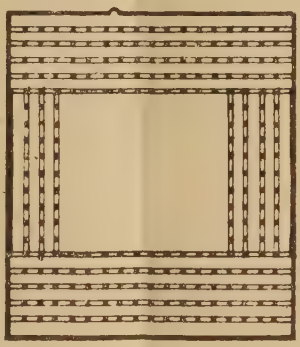
Une conception toute différente caractérisait au contraire dès l'origine à Jérusalem la Grande mosquée dite al-Aqṣà, ou la «Mosquée lointaine», dont on attribue en général aujourd'hui la construction au même souverain vers la même épo-



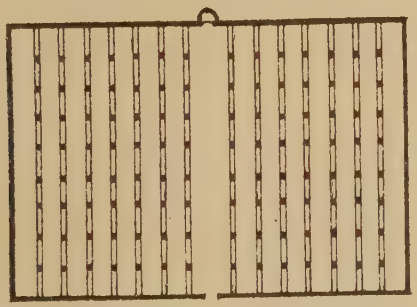
MEDINE
MAISON DU PROPHETE
(622-628)

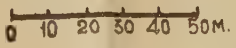


DAMAS
(AL-WALĪD - 706)



MEDINE
(AL-WALĪD - 706-710)





JERUSALEM
MOSQUÉE AL-AQṢÀ
(VERS 706)

Plans des mosquées: Origines et Califat omeiyade d'Orient.

prése
const
des
aujou
au m

I
la su
de m
Dam
core
a do
re a
que
que
large
l'édi
trans
d'un
le de
l'idé
à 3
com
mān
triqu
cette
quée
les, s
mais
en s
La
ome
et d
desc

dès
ou l
jour

que. Très modifiée au cours des âges, la structure primitive de ce monument, lui aussi de première importance, demeure controversée. Il semble assuré cependant que c'était à l'origine une véritable basilique à la manière des églises chrétiennes à plusieurs nefs parallèles, mais orientée à la musulmane vers le Sud; une nef médiane plus large et sans doute plus haute que les autres y aboutissait au miḥrāb comme dans la Grande mosquée de Damas; mais à la différence de ce dernier édifice, plusieurs des nefs, sur le nombre desquelles les opinions varient encore, étaient parallèles à cette nef médiane, dirigées par conséquent en profondeur par rapport au mur de la qibla. Contrairement à l'opinion de M. Sauvaget, M. Creswell [1] pense que la première mosquée al-Aqṣà aurait eu déjà 15 nefs parallèles aboutissant directement au mur de la qibla sans transept ni coupole en avant du miḥrāb. De toute manière, l'imitation des basiliques chrétiennes paraît d'autant plus probable dans cette grande mosquée de Jérusalem qu'elle y formait et y forme encore sur son esplanade avec la Coupole dite du Rocher un ensemble comparable à celui que constituait non loin de là le Saint-Sépulcre chrétien du temps de Constantin avec sa basilique et la rotonde de l'Anastasis.

Au contraire de celle de Damas, la Grande mosquée al-Aqṣà de Jérusalem ne paraît pas avoir fait souvent école en Orient. Au VIIIe siècle de notre ère, on n'y trouverait guère, sauf erreur, le même type architectural que dans la mosquée dite Tari Khâné à Damghan, au sud de la Mer Caspienne, entre 750 et 786; puis, au siècle suivant, c'est, semble-t-il, une conception générale analogue qui aurait inspiré les Grandes mosquées ʿabbāssides de Sāmārrā et d'Abū Dulaf. En Occident, par contre, nous allons voir la singulière fortune de ce genre de mosquée sur plan basilical avec des nefs toutes parallèles à l'axe de l'édifice. C'est en effet qu'il y fut adopté dès la deuxième moitié du VIIIe siècle à Cordoue lors de la fondation en Espagne du nouvel Etat omeiyade où, au lendemain de la chute du Califat de Damas, l'émir ʿAbd al-Raḥmān Ier transplanta en quelque sorte sa

1 *Early Muslim Architecture*, vol. II, Oxford 1940, pp. 119-126.

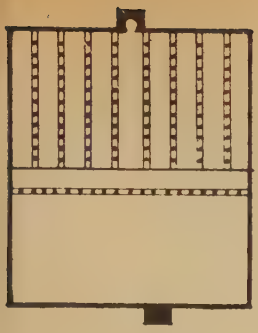
dynastie. C'est sans nul doute en Andalousie que ce type architectural paraît s'être d'abord développé en Occident pour devenir bientôt d'un emploi particulièrement fréquent, sinon même quasi général dans l'Espagne musulmane, et pour se répandre de là quelque temps plus tard en Afrique du Nord.

III

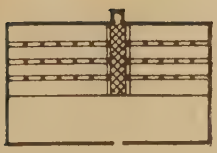
Si la restitution donnée par M. Creswell de la primitive mosquée al-Aqṣà est exacte, telle fut à Cordoue en un peu plus petit, une quinzaine d'années déjà avant la fin de VIIIe siècle, la salle de prières qu'y édifia de 785 à 787 ᶜAbd al-Raḥmān Ier et qui constitua le premier noyau de la Grande mosquée omeiyade dans la ville qui devait devenir par la suite la capitale politique, intellectuelle et artistique de l'Islam occidental. Comme nous l'avons indiqué ailleurs [1], la première Grande mosquée qui fut ainsi construite de toutes pièces à Cordoue dès avant la grande époque du Califat ᶜabbāsside en Orient paraît avoir été caractérisée par l'existence de 9 nefs dirigées en profondeur, dont celle du milieu était un peu plus large que les autres, mais qui étaient toutes d'égale hauteur et aboutissaient directement au mur de la qibla, sans nef transversale formant transept ni coupole devant le miḥrāb. La cour y avait une profondeur égale à celle de la salle de prières. Un peu plus tard, cet édifice paraît avoir été agrandi par l'émir ᶜAbd al-Raḥmān II à deux reprises, en 834 et en 847, de telle sorte qu'il continua encore alors à présenter les mêmes caractères, avec seulement une étendue plus grande, en largeur et surtout en profondeur, l'ensemble comprenant désormais 11 nefs parallèles à l'axe de l'édifice.

Tel fut le type de mosquée qui fut sans doute désormais

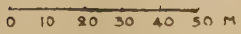
[1] *Histoire de la Grande mosquée de Cordoue d'après des textes inédits*, dans *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger*, tome II (1936), pp. 165-179.

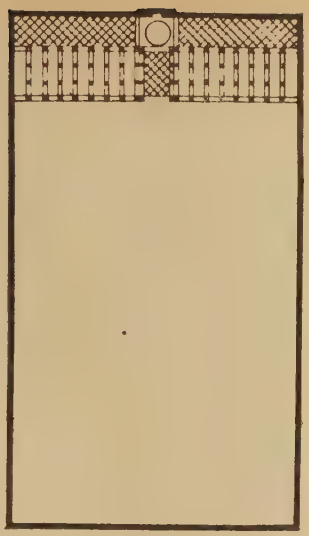


CORDOUE I.
(ʿABD AL-RAḤMĀN I 785-787)

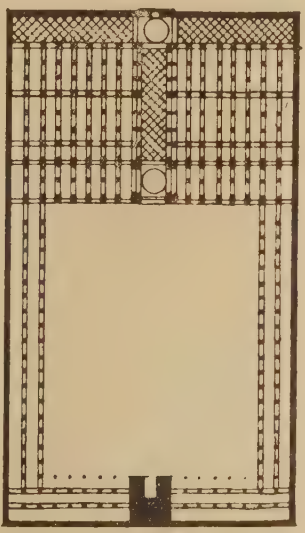


FÈS
AL-QARAWIYYĪN I
(859)

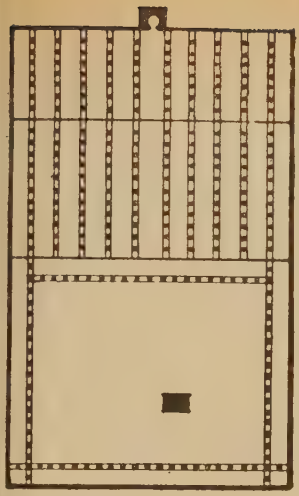




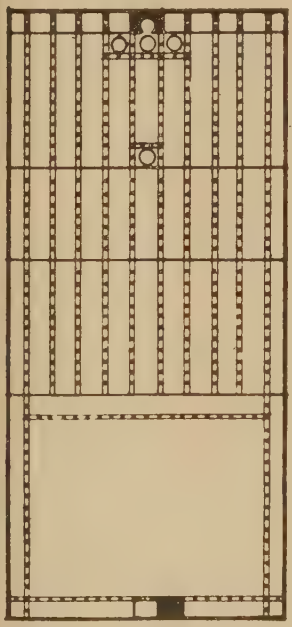
KAIROUAN I
(836)



KAIROUAN II
(862 ET 875)



CORDOUE II.
(ʿABD AL-RAḤMĀN II 834 ET 847)



CORDOUE III
(AL-ḤAKAM II 961-966)

Plans des mosquées: Emirat omeiyade d'Occident, Aghlabides et Califat omeiyade d'Occident.

celui des mosquées espagnoles, et qui fut par la suite également adopté souvent au Maghreb. Mais en Afrique du Nord, ce fut en concurrence avec un autre, à nefs tranversales celui ci, dérivant plus ou moins de la Grande mosquée de Damas, et avec une fréquence plus ou moins grande, suivant l'importance des rapports de cette partie de l'Islam avec l'Andalousie depuis le IXe siècle. Et d'autre part, pendant ce même XIe siècle, le rôle de l'Ifrīqiya aghlabite dans l'histoire générale de l'Islam occidental fut assez considérable pour que son influence artistique se soit inversement fait sentir en Andalousie, par l'intermédiaire notamment de la Grande mosquée tunisienne de Qayrawān.

A l'époque des Aghlabides, en effet, ce dernier monument, un des plus importants lieux saints de l'Islam, constitua d'autant plus un intermédiaire entre l'Orient et l'Occident qu'il s'élevait dans un pays encore tout imprégné de traditions romaines et byzantines. Comme vient de le préciser M. Georges Marçais [1], la salle de prières de la Grande mosquée de Qayrawān, sous la forme où elle est parvenue jusqu'à nous, remonte surtout à des travaux de reconstruction effectués par les émirs aghlabites au IXe siècle, en deux ou même en trois temps, en 836, en 862 et en 875. Telle qu'elle paraît avoir été reconstruite en 836 en conservant peut-être tout ou partie des murs extérieurs et d'un miḥrāb plus ancien qui aurait été d'après le tradition englobé dans le miḥrāb actuel, cette salle de prières qui était alors de même largeur, mais beaucoup moins profonde qu'aujourd'hui, semble être surtout issue d'une conception intermédiaire entre celles de Damas et de Cordoue, avec peut-être en outre une certaine influence des basiliques chrétiennes à nefs multiples comme il en exista en Tunisie à Carthage et à Tipasa. Sur toute la largeur d'une cour énorme qui ne mesurait pas moins de quelque 120 mètres de profondeur pour environ 80 mètres de large, c'était un oratoire relativement peu profond, — moins de

[1] *Remarques sur la position des entrées latérales dans les mosquées d'Orient et d'Occident* dans *Orientalia Christiana*, Roma 1947, vol. XIII, n°s 3-4, pp. 572-587.

20 mètres, — où 17 nefs étaient orientées en profondeur comme celles de Cordoue, mais en ne comptant chacune que 3 travées, ce qui correspondait en même temps dans une certaine mesure aux 3 nefs transversales de Damas; ces multiples nefs en profondeur aboutissaient au mur du miḥrāb non pas directement, mais par l'intermédiaire d'une nef transversale surélevée formant comme un transept au milieu duquel une coupole précédait la niche du miḥrāb; et la nef médiane plus large conduisant à celui-ci était également surélevée, ce qui donnait à l'ensemble une structure en T caractéristique et quelque peu analogue à celle des basiliques chrétiennes. Cette salle de prières fut ensuite agrandie sur toute sa largeur aux dépens de la cour, ce qui lui donna dans l'ensemble une profondeur à peu près double; et en outre une deuxième coupole y marqua du côté de la cour l'entrée de la nef médiane dont la direction devint ainsi plus nettement visible encore de l'extérieur.

De cette Grande mosquée aghlabite de Qayrawān dérivèrent d'abord au IXe siècle les autres Grandes mosquées ifrīqiyennes de Tunis et de Sousse. Après quoi elle inspira en outre à Cordoue un certain nombre des particularités nouvelles que présenta dans cette ville par rapport à la Grande mosquée des émirs omeiyades la mosquée supplémentaire quasi complète qui fut ajoutée en arrière de celle-ci dans la deuxième moitié du Xe siècle par le Calife al-Ḥakam II. Mais auparavant aussi il venait de se constituer au Maroc, dont l'importance demeurait encore alors secondaire, un autre type particulier de mosquée maghrébine inspiré sans doute à l'origine par les dispositions principales de la Grande mosquée de Damas. C'est à Fès, qui deviendra à son tour par la suite un des grands centres religieux et artistiques de l'Islam occidental, que cette sorte d'édifice apparaît d'abord au IXe siècle à la Grande mosquée des Kairouanais [1]. Avant d'être par deux fois considérablement agran-

[1] Dans l'autre quartier de Fès Bālī, la Grande mosquée des Andalous, qu avait été fondée en même temps que celle des Kairouanais, devait être d'abord tout à fait semblable à ce qu'était celle-ci sous sa forme première; mais elle fut, comme nous verrons plus loin, reconstruite en entier au XIIIe siècle.

die plus tard, d'abord en 936, puis en 1135, cette mosquée, qui est demeurée jusqu'à nos jours la plus importante de la ville, fut fondée et construite en 859, en développant, semble-t-il, ce qu'était dans la Fès primitive la première mosquée princière aujourd'hui disparue, la Mosquée des Chérifs, fondée par Idrīs Ier en 808. Comme l'a également montré M. Georges Marçais, la salle de prières de cette Mosquée des Kairouanais du VIIIe siècle demeure conservée dans la partie centrale de l'édifice actuel: elle était, ainsi que la cour qui la précédait, beaucoup plus large que profonde, et rappelait assez nettement par sa structure la Grande mosquée de Damas, car elle comprenait 4 nefs transversales que traversait en leur milieu suivant l'axe général de l'ensemble une nef médiane plus haute dirigée en profondeur pour aboutir au miḥrāb, peut-être en arrière d'une coupole. C'est ce type de mosquée, d'origine apparemment damasquine, qui sera depuis lors jusqu'à nos jours le plus généralement usité à Fès et au Maroc, en dehors de celles, assez nombreuses et surtout particulièrement importantes, où nous allons voir se marquer à plusieurs reprises l'influence de Cordoue et des Grandes mosquées espagnoles de type andalou.

Dans l'intervalle cependant, le Calife omeiyade al-Ḥakam II venait de construire dans sa capitale de 961 à 966, en arrière de la mosquée des premiers émirs de sa dynastie, toute une mosquée nouvelle où l'influence de Qayrawān s'ajoutait avec évidence à la conception originale qui s'était affirmée là dès le temps de ʿAbd al-Raḥmān Ier. L'agrandissement considérable dont il augmenta ainsi dans la deuxième moitié du Xe siècle la Grande mosquée de ses ancêtres reproduisait en somme l'ordonnance générale de la salle de prières du VIIIe et du IXe siècle, avec 11 nefs d'égale hauteur dirigées toutes en profondeur vers le mur de la qibla, celle du milieu étant un peu plus large et les deux extrêmes un peu plus étroites que les autres. Mais la nef médiane y était en outre jalonnée par des coupoles à ses deux extrémités comme à Qayrawān; de plus deux autres coupoles encadraient celle qui précède le miḥrāb pour former avec elle une sorte de transept; et enfin le long du mur de la qibla une série de petites salles constituait de part et d'autre du

miḥrāb sur toute la largeur de l'édifice comme une nef transversale où venaient aboutir en autant de travées séparées les 8 nefs moyennes et les 2 nefs extrêmes de la mosquée. Il en résultait au total un inmense édifice, où la salle de prières, désormais beaucoup plus profonde que large, devenait en même temps beaucoup plus profonde que la cour qui la précédait; et cette salle de prières se trouvait dans son ensemble surmontée d'un groupe cruciforme de quatre coupoles, dont une à peu près en son centre et les trois autres alignées perpendiculairement à la nef médiane en avant de la qibla.

IV

Tel étant constitué à Cordoue dans une encore harmonieuse symétrie le grand sanctuaire du Califat omeiyade d'Occident, cet admirable monument devint désormais, suivant l'expression de M. Georges Marçais, «la vénérable aïeule de toutes les mosquées de l'Espagne et du Maghreb», le principal modèle des mosquées de type andalou essentiellement caractérisées par un plan basilical où des nefs en nombre variable s'alignent en profondeur de part et d'autre d'un vaisseau marquant l'axe de l'édifice, au contraire de la disposition orientale à nefs tranversales que vient en général traverser en leur milieu comme à Damas une nef médiane seule dirigée en profondeur pour aboutir au miḥrāb.

Un dernier agrandissement ajouté à Cordoue par le vizir ᶜāmiride al-Manṣūr de 987 à 990 sur toute la longueur d'un seul des côtés de l'ensemble des constructions de ᶜAbd al-Raḥmān Ier, de ᶜAbd al-Raḥmān II et d'al-Ḥakam II fit perdre bientôt à la Grande mosquée de la capitale andalouse la symétrie que ses architectes successifs avaient eu jusqu'alors souci de maintenir. Mais cette hérésie architecturale ne fit heureusement pas école; et c'est la magnifique conception antérieure à cet acte d'incompréhension artistique qui inspira seule une foule d'autres mosquées espagnoles et maghrébines. En Espagne, autant qu'on en

peut juger malgré le petit nombre des édifices dont on connaît encore la structure de façon certaine, le type andalou fut, comme il est logique, assez généralement, sinon même exclusivement adopté. En Afrique du Nord cependant, et en particulier au Maroc, on employa tantôt le type andalou, tantôt le type damasquin, l'emploi du type andalou caractérisant surtout les principales fondations religieuses par lesquelles les souverains des dynasties africaines successives, adoptant les uns après les autres la civilisation et l'art d'Andalousie, marquaient leur ambition de se rattacher en rivalisant avec elle à la grande tradition du Califat omeiyade d'Occident.

L'ambigüité du terme *balāṭ*, employé par les chroniqueurs arabes pour désigner indistinctement les nefs des mosquées quelle que soit leur direction en largeur ou en profondeur, ne permet pas à vrai dire de préciser, en l'absence d'autres indications, si les nefs dont ils donnent le nombre en parlant des mosquées espagnoles étaient dirigées transversalement ou en profondeur. Mais le fait est que nous n'en connaissons pas où les nefs aient été disposées dans le sens tranversal; et d'autre part, dans le cas d'un certain nombre de mosquées souvent très importantes, on peut affirmer de façon sûre, d'après des fouilles ou d'après divers documents graphiques, que les nefs y étaient toutes dirigées dans le sens de la profondeur. C'est ainsi que la mosquée de l'Alcazaba de Badajoz, construite encore à l'époque des derniers émirs omeiyades de Cordoue, vers l'an 900, avait une salle de prières sur plan basilical comprenant 5 nefs parallèles dont celle du milieu plus large que les autres. Del 'époque des Reyes de Taifas, au XIe siècle, la Grande mosquée zīride de la Medina de Grenade comptait comme la Grande mosquée de Cordoue à l'époque d'al-Ḥakam II 11 nefs dirigées en profondeur dont celle du milieu était sensiblement plus large que les autres; le long du mur de la qibla se trouvait en outre une nef transversale de même largeur que la nef médiane conduisant au miḥrāb dans la salle de prières; et sur les côtés de celle-ci les deux nefs extrêmes avaient une largeur intermédiaire entre celles des nefs moyennes et de la nef médiane. De la pleine époque almohade au XIIe siècle, la salle de prières de la

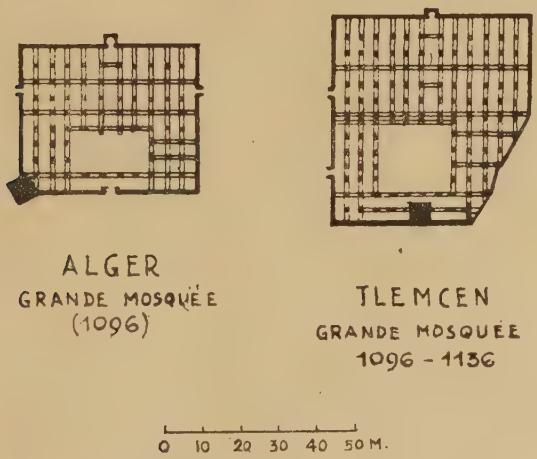
Grande mosquée de Séville, très profonde comme celle de Cordoue, ne comprenait pas moins de 17 nefs dirigées en profondeur comme à Qayrawān. De la fin de l'époque almohade au XIIIe siècle, la Grande mosquée de l'Albaycin à Grenade, transformée ensuite en église sous le vocable de San Salvador, se caractérisait par une salle de prières de 9 nefs dirigées en profondeur, dont celle du milieu était un peu plus large et celles des deux extrémités latérales un peu plus étroites que les autres, comme à Cordoue. De l'époque naṣride enfin, la Mosquée Royale de l'Alhambra de Grenade, construite vers 1305, était exactement conçue comme une basilique chrétienne à 3 nefs dont celle du milieu plus large que les autres. Et l'identité de conception avec les petites chapelles privées plus longues que larges des palais ou des châteaux chrétiens n'est pas moins évidente dans les deux petits oratoires naṣrides à nef unique encore aujourd'hui conservés dans ce même Alhambra de Grenade.

V

En Afrique du Nord, cependant, depuis la formation de l'Empire almoravide vers la fin du XIe siècle jusqu'à la fin du Moyen âge, il est aisé de constater combien l'influence espagnole, et en particulier l'imitation de la Grande mosquée omeiyade de Cordoue, a été importante dans la conception architecturale des principaux monuments religieux à côté de la tradition locale d'origine damasquine qui s'était constituée au Maroc à partir des premières mosquées de Fès.

A la fin de l'époque almoravide, en 1135, le dernier et considérable agrandissement de la Mosquée de Kairouanais n'a guère consisté, comme il est logique, qu'à développer en largeur et en profondeur la structure damasquine qui avait précédemment inspiré dans cet édifice l'œuvre de 859 et de 956. Mais au contraire, à Tlemcen, la Grande mosquée entreprise de toutes pièces à la même date par le même souverain à la veille de la défaite qui consomma la perte de sa dynastie, est

tout entière une œuvre à peu près homogène dont la conception générale, essentiellement différente, ne peut guère s'expliquer que par le désir d'édifier une sorte de réduction de la Grande mosquée cordouane sous la forme où l'avait laissée, avant l'agrandissement d'al-Manṣūr, le Calife al-Ḥakam II: la salle de prières, comprenant 13 nefs dirigées dans le sens de la profondeur, s'y caractérise surtout, outre la largeur plus grande donnée à la nef médiane, par le fait que celle-ci est jalonnée par deux coupoles



Plans des mosquées almoravides.

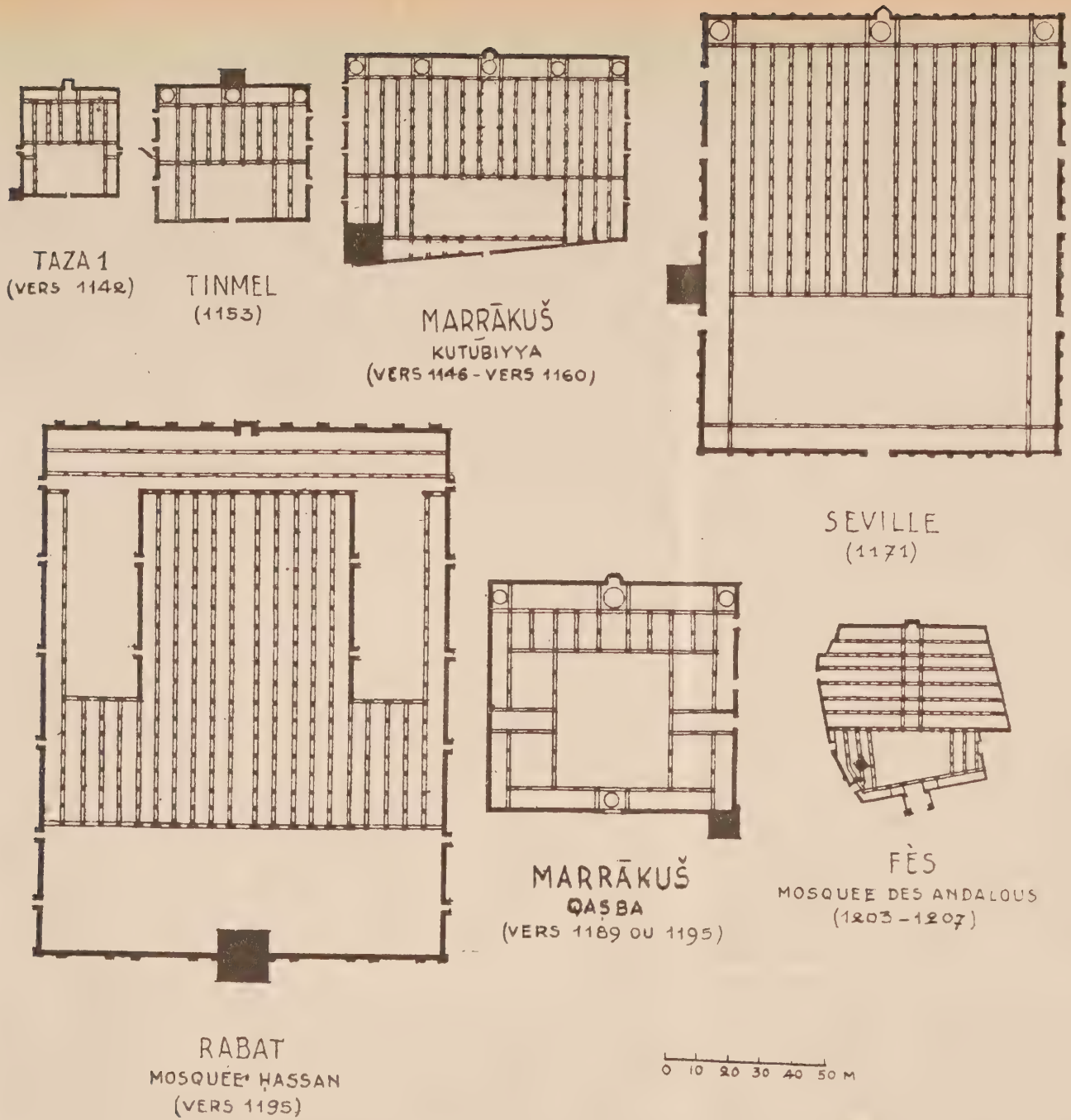
dont l'une précède le miḥrāb et dont l'autre s'élève au centre de l'édifice; et, ce qui complète la ressemblance avec Cordoue, une file d'arcs transversaux divise en leur milieu les 13 nefs longitudinales en deux moitiés de 3 travées chacune, de même que, dans la Grande mosquée andalouse, une séparation analogue avait été conservée entre l'ancienne salle de prières des Emirs et l'agrandissement ajouté en 961.

C'est surtout à l'époque almohade que s'est manifesté au Maroc le désir de rivaliser dans l'architecture religieuse avec la Grande mosquée du Califat omeiyade. Au temps du fondateur de la dynastie ʿAbd al-Mu'min, ce désir apparaît déjà dans la

première mosquée construite par ce souverain à Taza vers 1142, dans la mesure où l'on y peut reconnaître le noyau primitif au centre de la reconstruction très amplifiée qui en fut ordonnée par la suite en 1291 par le Mérinide Abū Yaʿqūb: d'après l'inscription commémorative des travaux commandés par ce dernier, la plus ancienne Grande mosquée construite au Maroc par les Califes almohades, bien avant qu'ils n'eussent rangé encore l'Espagne musulmane sous leur domination, était à son tour, comme la Grande mosquée almoravide de Tlemcen, une réduction de la Grande mosquée califale de Cordoue, mais conçue d'une manière un peu différente, en imitant plus spécialement la salle de prières ajoutée par al-Ḥakam II: elle comprenait 7 nefs dirigées en profondeur, de 3 travées chacune, et auxquelles venait s'ajouter le long de la qibla une nef transversale formant transept; la nef médiane, plus large que les autres nefs qui l'encadraient, était jalonnée de deux coupoles qui en marquaient l'entrée et l'aboutissement en avant du miḥrāb, cette dernière coupole étant en outre accostée comme à Cordoue de deux pavillons surélevés au-dessus de la terminaison vers la qibla des deux nefs adjacentes.

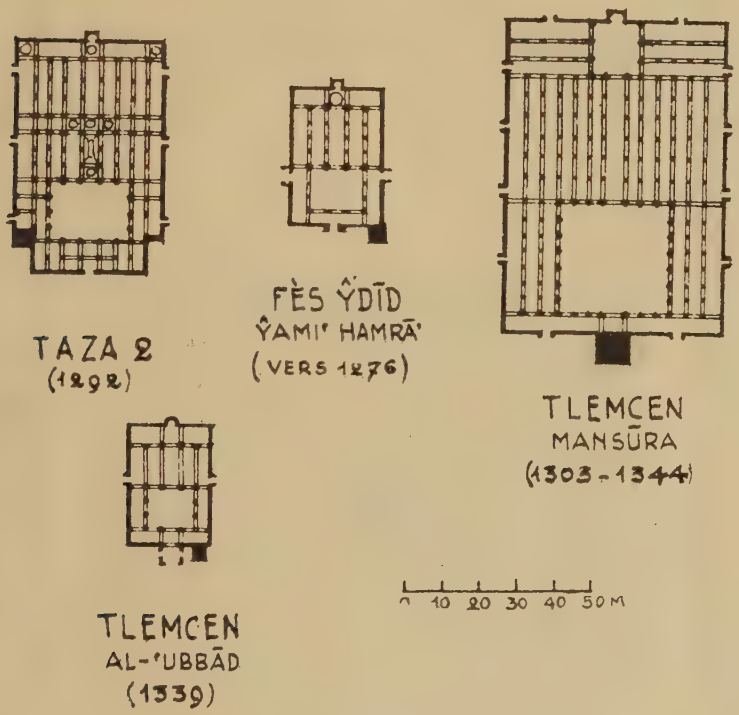
Dans les deux œuvres les plus importantes du même ʿAbd al-Mu'min, la mosquée de Tinmel et la Kutubiyya de Marrākuš, una conception semblable fut développée d'une façon très originale, en ajoutant cette fois des coupoles aux extrémités de la nef transversale longeant la qibla. D'autres variantes encore de plus en plus originales de ce même type andalou de mosquée furent appliquées ensuite dans les fondations des deux premiers successeurs de ʿAbd al-Mu'min à Salé, à Meknès, à la Qaṣba de Marrākuš, et enfin à la mosquée de Ḥasan, cette œuvre colossale et restée inachevée qui demeure à côté de Rabat comme un saisissant témoignage de la puissance almohade dont l'effondrement suivit de si près l'apogée.

Après quoi, par un curieux retour, à l'imitation sans doute de la Grande mosquée des Kairouanais, c'est au contraire suivant le type damasquin à nefs transversales barrées en leur milieu par une seule nef en profondeur que l'autre mosquée majeure de Fès Bālī, celle du quartier des Andalous, fut en entier re-



Plans des mosquées almohades.

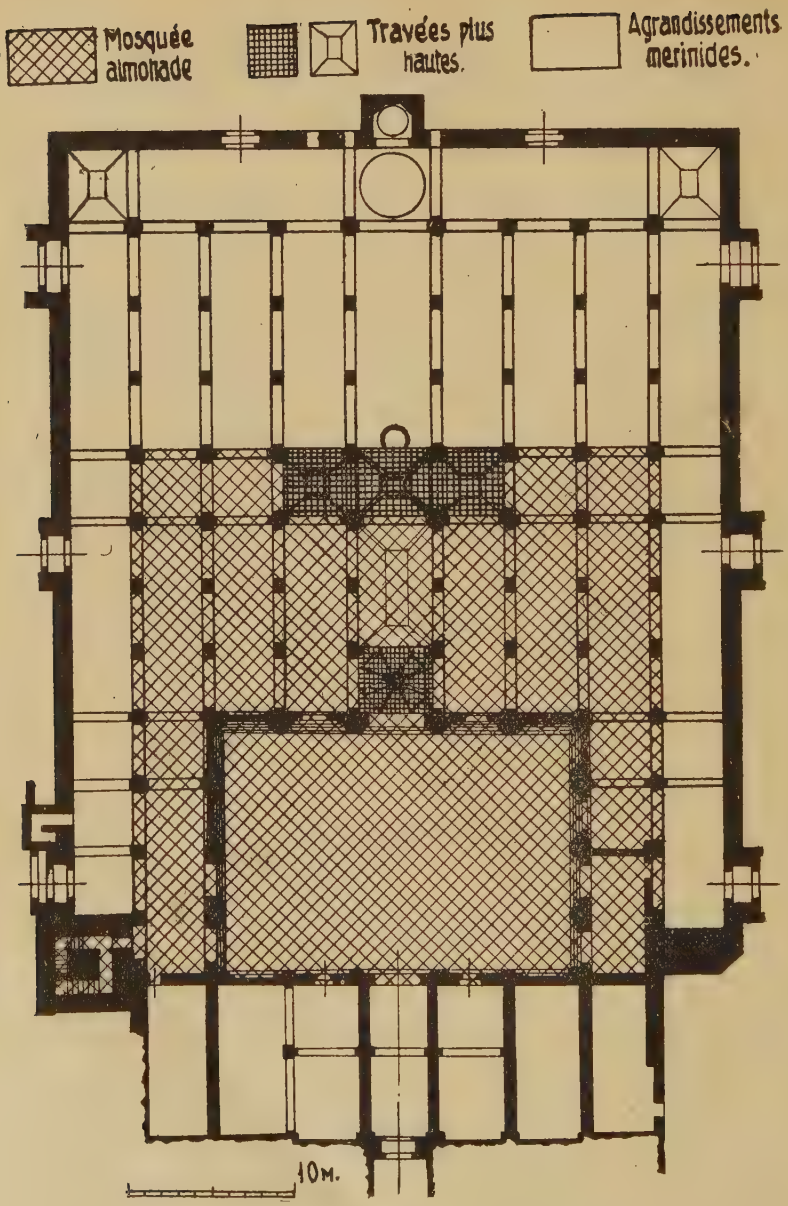
construite vers le début du XIIIe siècle par le Calife al-Nāṣir, le vaincu de las Navas de Tolosa, Et ainsi seront édifiées désormais l'immense majorité des mosquées marocaines, symbolisant par là de façon concrète la définitive séparation politique de l'Afri-



Plans des mosquées mérinides.

que du Nord et de l'Espagne musulmane au lendemain de la défaite des Almohades.

Pourtant, à un moment encore dans l'histoire de l'Islam occidental, la conception andalouse prévalut à nouveau dans les principales mosquées marocaines. Ce fut quand les sultans de la nouvelle dynastie berbère des Mérinides voulurent reprendre à leur tour la tradition de la Guerre sainte en Espagne en même



Taza (Maroc). — Plan de la Grande mosquée.

temps qu'ils faisaient de leur capitale de Fès le centre prestigieux d'une civilisation très purement andalouse en dehors de l'Andalousie. Dans la ville nouvelle de Fès Ŷadīd qu'ils fondèrent en 1276 à côté de Fès Bālī, dans leur reconstruction sur une surface plus que doublée de la Grande mosquée de Taza en 1292, dans la Grande mosquée de Manṣūra, la cité militaire et palatine qu'ils entreprirent de bâtir aux portes de Tlemcen pendant qu'ils assiégeaient cette ville en 1336, dans les charmants petits oratoires enfin qui furent construits vers ce temps à Tlemcen dans le meilleur style mérinite jusque vers le milieu du XIVe siècle, on retrouve le même type d'édifice à nefs en profondeur parallèles à l'axe général du monument dont la Grande mosquée de Fès Ŷadīd demeure de cette époque l'exemple le plus parfait en même temps que le plus amplement développé.

Plus de deux siècles plus tard, comme dans un dernier sursaut de vitalité, la persistance de la tradition almohade sous la dynastie des Cḥérifs saʿadiens à Marrākuš fit reprendre à la Mosquée Mouassīn de cette ville en 1562 la conception andalouse de la salle de prières à nefs en profondeur. Mais dès l'époque mérinite on en était revenu dans l'ensemble au Maroc au type damasquin des deux mosquées majeures de Fès Bālī. Ce fut d'abord dans de petits oratoires, comme à Chella les deux petites mosquées funéraires construites par Abū-l-Ḥasan en 1339, ou à Fès dans l'oratoire de la médersa Bū ʿInāniyya vers 1350 et dans la délicate mosquée dite de Lalla Zahr en 1357. Puis ce furent des édifices d'une importance de plus en plus considérable, à Fès même, à Meknès, à Taza, et en définitive à peu près partout au Maroc. L'abandon en Afrique du Nord du type de mosquée où s'y était marquée pendant des siècles de la façon la plus sensible l'influence artistique de l'Espagne musulmane devait désormais demeurer complet jusqu'à nos jours, tandis que l'art hispano-mauresque y devenait comme fossilisé.

Élie Lambert.

LAS TRADUCCIONES DE JUAN GONZÁLEZ DE BURGOS Y SALOMON

Es cosa muy sabida que a Dāwūd-Gundisalvo se atribuyen las traducciones de las obras de Avicena llamadas *Sufficientia Physicorum* y *Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis de mundo qui dicitur liber celi et mundi.* Ambas obras se contienen en la edición de Venecia: *Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonieos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima.* (Venetiis, Locatellus, 1508).

Las traducciones de todas estas obras son ciertamente de Juan Hispano (= Ibn Dāwūd) y Domingo Gundisalvo. Pero en los autores que de esto hablan hay muy de ordinario cierta información insuficiente. Para enmendarla hemos comparado esas traducciones con el manuscrito de la Bibl. Nac. 5.008, que contiene, en árabe, los cinco primeros *funūn* de la segunda *ŷumla* del *Šifā'*, o sea: *Sufficientia Physicorum, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De actionibus et passionibus* y *De meteorologicis* [1].

[1] Este ms. 5.008 es, en general, bueno, aunque también hay en él defectos de transcripción, como en casos semejantes. Va a renglón tendido, con 31 líneas por plana. Su estado de conservación es bastante aceptable, pero ha sufrido deterioros. Prescindiendo de lo apolillado, que no es mucho, advertimos que falta al

Lo primero que resulta de esta comparación es que Dāwūd-Gundisalvo no tradujeron el *De caelo et mundo*, que Avicena puso entre los libros naturales. El árabe del *De caelo et mundo* que forma parte de la segunda *ŷumla* del *Šifā'* nada tiene que ver con lo que contiene la edición de Venecia. A pesar de ello, eso es lo que comúnmente se afirma. Tan sólo Ellis [1] con su silencio parece indicar algo en contrario. Sin embargo, ese libro de Avicena está también traducido al latín y se halla en Roma (Vat. Urb. lat. 186), como después veremos.

De esta comparación resulta también que Dāwūd-Gundisalvo no tradujeron íntegra la *Sufficientia Physicorum*, que Avicena dividió en cinco *maqālas*. Su labor se redujo a las dos primeras *maqālas* y a los capítulos primero y segundo de la tercera, en realidad al Prólogo del texto árabe, y a una cuarta parte del primer capítulo, o *faṣl*, de esa tercera *maqāla*. Sin em-

comienzo un folio, que sólo estaría escrito por el verso. El actual folio 1, lín. 1, coincide ya con la edición latina de Venecia, desde su folio 13 *rb*, lín. 10. El último folio de nuestro manuscrito está mutilado en su parte inferior, pero en la lín. 17 del verso se anuncia el final, aunque aún seguía al menos otra lín. 18. Además, el f° 28, que comienza: *wa-lā ḥaraka...* (nótese que no está apolillado como lo están el que le precede y el que le sigue), está cambiado por el folio actual 37, que comienza *wa-l-juṭūṭ...* (nótese que está apolillado y no lo están ni el que le precede ni el que le sigue). Por eso el 37 *v* y 29 *r* hacen perfecto sentido: *mā yuqāl al-ḥaraka fi-l-maqūla.* Pero aun así falta antes del actual f° 28 otro folio completo. Además, también el f° 69, que comienza: *mā...*, está cambiado con el 77, que comienza: *fa-innahu...* Por eso el 68 *v*, lín. 31, y 70 *r*, lín. 1, hacen sentido perfecto: *min waqti mā*. Prescindimos de otros detalles menos importantes para nuestro objeto. Otros manuscritos: Berlín, Qu. 1139; Londres, Br. Mus., Or. 7500, Or. 5592 y Or. 2873; Library of the India Office, 476². Además, Nicoll, *Bodleian Catalogue*, p. 581 *b*; Leyden, *Catálogo*, vol. III, pp. 315-9; Loth, n°s 475-7; *Khedive's Library*, vol. VI, p. 99.

[1] A. G. Ellis, M. A., *Catalogue of Arabic Books in the Br. Museum*, a. Ḥusayn ibn Abd Allāh, vol. I, London 1894, col. 664, describe la edición de Venecia de 1508 y, al poner la *Sufficientia Physicorum*, dice qué parte es del *Šifā'*; pero, al poner luego el *De caelo et mundo*, no dice si es un libro de por sí o si es una parte del *Šifā'*; en cambio, al enunciar inmediatamente después el *De anima*, enseña que es parte del *Šifā'*, etc. Algo parecido acaece luego en la col. 690. Es decir, que Ellis vió que el *De caelo et mundo* no correspondía en árabe a la segunda *ŷumla* del *Šifā'*. Como en otra parte veremos, ya Rog. Bacon negó expresamente que esa obra sea de Avicena, y Steinschneider manifestó sus dudas.

bago, es muy común suponer que tenemos íntegra en la edición veneciana la *Sufficientia Physicorum*, y que Dāwūd-Gundisalvo tradujeron íntegramente dicho tratado.

Es también cosa sabida que el mencionado manuscrito Urbinate 186 contiene traducidos al latín los cinco primeros *funūn* de la segunda *ŷumla* del *Šifā'*, es decir, que tiene la traducción latina de lo que en el códice madrileño 5.008 tenemos en árabe [1]. Pero aun respecto de la integridad de la *Sufficientia* debemos advertir que a lo atribuído a Dāwūd-Gundisalvo en la edición veneciana se añade la traducción de gran parte del *faṣl* primero y de los *fuṣūl* 2, 3, 4 y 5 de la tercera *maqāla*; y de los 8 primeros *fuṣūl* de la *maqāla* cuarta (de la cual quedan sin traducir otros cuatro *fuṣūl* y les sigue la *maqāla* quinta, en total unos 30 folios). Lo más notable y aun lo más conocido de este códice es que atribuye la traducción de la *Sufficientia Physicorum* y del *De caelo et mundo* a Juan González de Burgos y a Salomón como compañero suyo, ambos al servicio del obispo de Burgos don Gonzalo. Nicolás Antonio distinguió la bina Salomón-González de la bina Dāwūd-Gundisalvo [2]. Pero Jour-

[1] El ms. 186 de la Urbinate, tan pulcramente copiado en el siglo XV, ha sido descrito por Stornojolo, *Codices urbinates latini*. T. I: Codices 1 - 500, Roma 1902. Se lee con más facilidad que un impreso cualquiera de aquel tiempo. El copista, sin embargo, cometió continuos errores de transcripción: *distinctionem* por *destructionem; terminus* por *cervus* (así interpretó el traductor latino la palabra árabe que corresponde a *Aquiles*); *venti murales, venti montuales, venti minerales* por *venti nubales* (atendido el árabe); *pars dieannis* por *pars, dicamus;* etcétera. En una edición que tenemos preparada del contenido de ese ms. 186, podremos subsanar mediante el árabe mu c o errores. Algunos, desde luego, me parece que será imposible descifrarlos aun a través del árabe. La publicación en dos volúmenes de las obras contenidas en ese códice, será nuestra contribución a los actos conmemorativos del milenario de Avicena. Este artículo contiene las primicias de esa publicación y con él pretendo despertar la atención de los sabios hacia los estudios avicenianos.

[2] Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus* (Madrid 1788), t. II, habla primeramente de «Gundisalvus quidam» traductor del *De caelo et mundo* y autor del *De divisione philosophiae, De ortu scientiarum* y del *De anima* (p. 108). Trata en segundo lugar de «Dominicus archidiaconus Ecclesiae Segoviensis», traductor de la *Philosophia Algazelis arabis* (ibid., p. 364). Finalmente habla de «Iohannes Gundisalvi» traductor de los cuatro libros de la Física de Avicena (ibid. p. 370):

dain creyó probar con certeza que necesariamente se trataba de unos mismos traductores: al identificar las obras traducidas, por fuerza hubo de identificarlos [1]. Es lástima que sin ulterior estudio le hayan seguido incluso muchos notables escritores peninsulares, como, por ejemplo, Menéndez y Pelayo [2].

Voy a estudiar aquí el códice Urbinate con el intento de fijar el significado de esta famosa nota:

Explicit Liber sufficientie phisicorum Avicenne translatus a magistro Iohanne Gunsalvi de Burgis et Salomone de arabico in latinum. Ad preceptum reverendissimi Patris ac Domni Domni Gunsalvi episcopi burgensis que est civitas in Hispania. Sequitur ac incipit eiusdem Avicenne liber de celo et mundo. Ab eodem magistro Iohanne Gunsalvi de Brugis [sic] *translatus et dicitur secundus naturalium* [3].

Muchas noticias y muy determinadas hay en esta nota para que en todo deba tenerse por falsa. Para examinarla críticamente, vamos a indicar, antes, algunas cosas que, aunque independientes de ella, nos servirán para apreciar su veracidad.

«Voici donc trois personnages différents», exclama Jourdain, a quien luego citamos. No hay duda que los dos primeros son una misma persona. Pérez Bayer en sus notas a la *Bibliotheca* ya insistía en la distinción entre Gundisalvo y Juan Gundisalvi (ibid., p. 108).

[1] Amable Jourdain, *Recherches critiques...* (París 1843), trata de identificar los tres personajes de que habla Nicolás Antonio y dice: «Si l'on examine avec attention les notes qu'on lit en tête ou à la fin de quelques manuscrits, on se rendra bientôt compte de cette confusion... (p. 110). Quant au Johannes Gundisalvi, traducteur de la *Physique* d'Avicenne, et au Gundisalvi, traducteur du livre *de Coelo et Mundo*, on voit que ce sont deux noms employés pour désigner un même personnage... (p. 111). Je pense aussi que cet archidiacre est le même que le Gundissalinus, dont je trouve deux traités a la Bibliothèque Royale, l'un intitulé *De processione mundi*... l'autre traité... *De immortalitate animae*... Je ne propose de regarder Gundissalinus comme étant le même que Gundisalvus que parce que Vicent de Beauvais cite sur le premier nom le livre du Ciel et du Monde, dont il est parlé ci-dessus» (pp. 112-113).

[2] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1917, pp. 117-118.

[3] Roma, Vat. ms. Urb. lat. 186, f° 83 *r*.

I. Es fácil advertir que *se trata de dos traductores:* a uno se debe la versión de lo que hallamos impreso en Venecia 1508 (las dos primeras *maqālas*, el prólogo y una cuarta parte del *faṣl* primero de la tercera *maqāla)*, mientras que el otro traductor vertió casi toda la *maqāla* tercera y una gran parte de la cuarta. Veamos las razones para afirmar la existencia de dos traductores. Todas se fundan en el modo de traducir ciertas fórmulas muy frecuentes en árabe:

1) En la versión atribuída a Dāwūd-Gundisalvo se interpreta siempre por *habere* seguido de acusativo el adjetivo árabe *ḏū, ḏāt, ḏawū, ḏawāt,* etc., seguido de genitivo: *rerum que habent principia* (Avicenna, *Sufficientia*, ed. 1508, Venecia, I, 1, 1, f° 13 *rb*, lín. 10; en árabe, Madrid, BN. ms. 5.008, f° 1, lín. 1); *rerum que habent principia* (ibid., lín. 14; en árabe, ibid., lín. 2); *si res naturales sunt habentes principia* (ibid., lín. 15; en árabe, ibid., lín. 3); *si res naturales habuerint principia communia* (ibid., lín. 28; en árabe, lín. 9); *corpus non est corpus ex eo quod habet tres dimensiones designatas* (I, 1, 2, f° 14 *ra*, lín. 55; en árabe, f° 2 *v*, lín. 16); *que habent has formas* (I, 1, 2, f° 14 *rb*, 23; en árabe, f° 2 *r*, 31 - 3 *r*, 1); *secumdum quod habent quantitatem* [1] (I, 1, 8, f° 18 *ra*, lín. 36; en árabe, f° 10 *v*, lín. 3; nótese que el *habent principia* de la lín. 33 latina corresponde a *wa-lahu mabādi'* y no a nuestra fórmula); *quia non sunt habentes situm nisi quamdiu sunt partes continui nisi accidentaliter. Nec sunt habentes situm* (I, II, 1, f° 24 *rb*, lín. 61-62; en árabe, f° 24 *v*, lín. 15); *aliquid quod habet partes in actu* (I, II, 3, f° 26 *va*, lín. 50; en árabe, f° 28 *v* [37*v*], lín. 4); *si aptentur rebus habentibus finem aut non habentibus* (I, III, prólogo, f° 36 *vb*, lín. 8; en árabe, f° 50 *v*, lín. 2); *quod habent situm* (I, III, 1 [2 en latín], f° 36 *vb*, lín. 33; en árabe, f° 50 *r*, lín. 15).

La expresión árabe aparecería como calcada, al par que ex-

[1] Retenga el lector esta fórmula, que en árabe es idéntica con la que habrán de traducir Salomón-González. Otros casos hay de verdadera identidad, con la única diferencia de tratarse de singular o plural. Sin embargo, la traducción será distinta según que sea de Dāwūd-Gundisalvo o de Salomón-González.

presaría bien el sentido, si tradujésemos: *praeditus principiis*, *praeditus situ*, etc.; por tanto, la fórmula de Dāwūd-Gundisalvo no será una elegancia latina, pero expresa bien el concepto. No he encontrado excepción: siempre traduce de la misma manera, y la fórmula resulta clara y precisa.

En cambio, en lo atribuído a Salomón-González se advierte al principio gran perplejidad para traducir esa expresión. A la quinta línea de lo que traducen (f° 51 *r*, lín. 6) se encuentran ya con la expresión árabe y la traducen por una glosa. Al fin de ese mismo primer capítulo traducen *differentie* (quizá sea *domine) quantitatis;* palabras bien difíciles de comprender. La frase entera es idéntica aquí (I, III, 1, f° 52 *r*, 28) y en I, I, 8, f° 10 *v*, 3. Dāwūd-Gundisalvo habían dicho: *secundum quod habent quantitatem*, cosa que todo el mundo entiende. Al comienzo del cap. 2 hallamos: *nullo modo partibile*, en vez de *non habens partes ullo modo*, y luego dicen: *determinativum divisibile partium*, en vez de *habens partes* (quizá leyó mal el copista y sea *dominativum partium)*. En este mismo capítulo tenemos: *sunt durativa partium dominativa*. El *durativa* no corresponde en árabe a cosa alguna; quizá se deba al copista que leyo *durativa*, en vez de *dominativa*, y, al caer en la cuenta, puso el *dominativa* sin tachar el *durativa*. A las pocas líneas se halla en árabe la misma fórmula, pero en la traducción se omite la frase (o bien la omitió el copista). Con todo, ya tenemos la fórmula latina en ese grosero calco que apenas se entiende; pero véase la constancia del traductor: *habentia dominium positionis* (I, III, 3, f° 67 *v*, 28 del ms. Vat. Urb. lat. 186; en árabe, f° 55 *r*, 29); *domina differentiā predicandi* (I, III, 3, f° 70 *v*, 3; en árabe, f° 56 *v*, 10); *domina principii et finis* (I, III, 6, f° 72 *r*, 12; en árabe, f° 59 *r*, 3); *et quod adiungitur domino situs* (I, III, 6, f° 73 *r*, 1; en árabe, f° 59 *v*, 17); *quodlibet punctum erit dominativum situs* (I, III, 6, f° 73 *r*, 4; en árabe, f° 59 *v*, 20); *in quantitatibus dominativis situs et in numeris dominativis ordinis* (I, IV, 1, f° 73 *r*, 39; en árabe, f° 60 *r*, 10); *vox non est color nec domina coloris* (I, IV, 1, f° 73 *v*, 10; en árabe, f° 60 *r*, 18); *numerus dominabilis ordinis* (I, IV, 2, f° 74 *r*, 32-33; en árabe, f° 60 *v*, lín. 26); *res numerate dominative ordi-*

nis infiniti (I, IV, 2, f° 74 *r*, lín. 38; en árabe, f° 60 *v*, lín. 28); *quantitatem dominativam [termini] in una parte sive in alia* (I, IV, 2, f° 74 *v*, lín. 41; en árabe, f° 61 *r*, lín. 30); *et totum est forma vel dominativum forme* (I, IV, 3, f° 77 *r*, 11; en árabe, f° 63 *r*, 20); *tempus est causa essendi motum dominum quantitatis* (I, IV, 3, f° 77 *v*, 36; en árabe, f° 64 *r*, 3-4). Esto hallamos en la Física; en algunos de los otros *funūn* aún se halla en árabe la fórmula que estudiamos y nuestro traductor mantiene casi siempre su traducción. Alguna vez tan sólo coincide con Gundisalvo: *patebit cuilibet intellectum habenti* (I, III, 3, f° 69 *r*; en árabe, f° 56 *r*, 27). Indicaremos, al hablar de cada *fann*, los casos que hemos encontrado.

Volvemos a recordar que esta traducción de Salomón-González es un calco absurdo, mientras que la de Dāwūd-Gundisalvo, sin ser de una gran elegancia latina, ofrece una forma corriente y fácil de entender. Una vez que Gundisalvo había acertado con la verdadera traducción, no podía caer en tanta perplejidad en un principio y venir luego a aferrarse a un calco ininteligible.

2) Otro caso típico nos lo presenta la fórmula arábiga: *min ša'ni-hi.*

En Dāwūp-Gundisalvo tenemos las siguientes fórmulas para traducir esa frase: *et erit eius* aptitudo *recipiendi has formas* (I, I, 2, f° 14 *rb*, lín. 27; en árabe, f° 3 *r*, lín. 2-3); *sed ex* daptituine *nature sue absolute universalis est quasi genus* (I, I, 2, f° 14 *rb*, lín. 28; en árabe, f° 3 *e*, lín. 3); *sed ex* aptitudine *proprie sue nature [que] est communis omnibus* (I, I, 2, f° 14 *rb*, lín. 32; en árabe, f° 3 *r*, lín. 4-5); *et ipsum totum est* potens *[al. aptum] recipere omnes has formas* (I, I, 2, f° 14 *rb*, lín. 33; en árabe, f° 3 *r*, lín. 5); *ergo quicquid dicitur esse yle habet naturam que generaliter intelligitur quod est res que* solet *recipere aliam rem* (I, I, 3, f° 16 *ra*, lín. 12-13; en árabe, f° 6 *r*, lín. 31); *et quicquid dicitur privatio est non esse id quod vocamus formam* in suo susceptibili... (I, I, 3, f° 16 *ra*, lín. 22; en árabe, f° 6 *v*, lín, 5); *et hoc fit cum* possibile esset *ex ea evenire* (I, I, 13, f° 21 *ra*, lín. 39; en árabe, f° 17 *r*, lín. 24); *sed ad summam cum fuerit res* talis *ex qua omnino non...* (I, I, 13, f° 21 *ra*,

lín. 47; en árabe, f° 17 *r*, lín. 28); *nisi cum* potuerit *provenire ex ea...* (ibid., lín. 49; en árabe, ibid., lín. 29); *deinde quicquid est in potentia* solet *exire de ea* (I, II, 1, f° 23 *ra*, 22; en árabe, f° 21 *v*, 8-9); *dicemus ergo quod corpus cum fuerit privatum motu quod* solebat *moveri, dicetur quietum. Intellectus autem huius quod dicimus, scilicet, quod* solebat *moveri, hic est... Una est privatio motus eius quod* solebat moveri... (I, II, 4, f° 27 *ra*, lín. 27-33; en árabe, f° 29 *r*, lín. 27 y 30); *quoniam non* soleat *umquam de duabus materiis* (I, II, 7, f° 28 *v*, 63; en árabe, f° 33 *r*, 14); *et hoc accidens necesse est ut aut* soleat *esse non in subiecto aut non* soleat. *Si autem* solet *esse non in subiecto... Si autem non* solet *esse non in subiecto* (I, II, 8, f° 29 *rb*, lín. 43-48; en árabe, f° 34 *r*, lín. 10-14); *sicut enim id quod quiescit, est id quod non habet motum et* solet *habere: sic in inani, sicut non* solet *esse motus, ita neque quies* (omite el latín una frase en que aún sale otra vez nuestra fórmula: I, II, 8, f° 30 *vb*, lín. 6 s; en árabe, f° 37 *v* [28 *v*], lín. 11-12); *et illa virtus* consuescet *remanere*. (I, II, 8, f° 30 *vb*, lín. 35; en árabe, f° 37 *v* [28 *v*], lín. 29); *donec egrediatur aeris tantum quantum* solet *egredi* (I, II, 9, f° 32 *va*, 40; en árabe, f° 41 *v*, 24); *ea autem que sunt in intellectu...* (I, II, 10, f° 33 *ra*, 43; en árabe, f° 42 *v*, 25); *aut que* solent *poni momenta designata...* (I, II, 10, f° 33 *rb*, lín. 16; en árabe, f° 43 *r*, lín. 13); *fuit id quod* solet *ese in illo* (I, II, 13, f° 35 *va*, 46-47; en árabe, f° 48 *r*, 10); *quies est privatio motus in illo quod* solet *moveri...* (I, II, 13, f° 36 *rb*, lín. 15; en árabe, f° 49 *r*, lín. 30).

En castellano siempre se podría traducir: *del cual es propio* el moverse, etc. Gundisalvo, como se ve, tiene cierta variedad de fórmulas que quizás indican que no llegó a encontrar una traducción que le satisfaciese, pero siempre indica bien el concepto. Al contrario, en Salomón-González encontramos casi siempre una misma fórmula, no muy inteligible, pero muy constantemente mantenida: *De cuius usu est propter sui liquefactionem bene inglutinari* (I, III, 1, f° 63 *r*, lín. 7-8; en árabe, f° 51 *v*, lín. 13); *deinde usus eius est quod desiccetur* (I, III, 2, f° 63 *r*, lín. 8; en árabe, f° 51 *v*, lín. 14); *non est de sui usu recipere sectionem* (I, III, 3, f° 64 *r*, lín. 13; en árabe, f° 52 *v*, lín. 6);

quia de usu partium est quod constituatur... (I, III, 4, f° 67 *r*, lín. 18; en árabe, f° 54 *r*, lín. 1); *erit de usu sue speciei et de sua natura quod habeat finem* (I, IV, 1, f° 73 *v*, lín. 13; en árabe, f° 60 *r*, lín. 19); *sed cum toto hoc non est de suo usu... quod habeat finem* (I, IV, 1, f° 73 *v*, lín. 14-15; en árabe, f° 60 *r*, lín. 20); *si linea est infinita, non est de suo usu quod alio tempore eadem sit finita* (I, IV, 1, f° 73 *v*, lín. 19; en árabe, f° 60 *r*, lín. 21); *secundus modus est quod erit de usu suo quod...* (I, IV, 1, f° 73 *v*, lín. 24; en árabe, f° 60 *r*, lín. 26); *sed cum toto ipso est de suo usu quod positus punctus* (I, IV, 1, f° 73 *v*, lín. 28-29; en árabe, f° 60 *r*, lín. 29): *erit ergo tunc de usu istius corporis quod recipiat...* (I, IV, 2, f° 74 *v*, 44; en árabe, f° 61 *r*, lín. 31); *de usu ergo partis unius illorum que est patiens, quod recipiat actionem partis alterius* (I, IV, 4, f° 78 *r*, lín. 28; en árabe, f° 64 *r*, lín. 26); *deinde de usu illius corporis semper manere* (I, IV, 4, f° 82 *r*, lín. 19; en árabe, f° 66 *r*, lín. 29).

Todos estos pasajes pertenecen a la Física o sea al *fann* primero. En el *fann* segundo *(De caelo et mundo)* aparece la frase otras ocho veces; otras veinte en el *fann* tercero *(De generatione et corruptione);* trece veces al menos en el *fann* cuarto *(De actionibus et passionibus)*, y unas diez en el *fann* quinto *(De meteorologicis)*. No se puede pedir mayor constancia. Algunas veces resulta esa fórmula una construcción bastante infeliz. No es admisible en Gundisalvo un retroceso en la inteligencia de la frase. Sus fórmulas son sin duda mejores que la de Salomón-González.

3) La frase árabe: *wa-maʿa ḏālika*, y alguna otra de parecido sentido, aparece traducida en lo que se atribuye a Salomón-González por: *et cum toto isto (ipso*, etc.). Ya al enumerar los casos de la fórmula: *de usu eius*, hemos encontrado dos veces esa traducción. En la Física se encuentran también muchos otros casos: 64 *r*, 36 (52 *v*, 19); 66 *v*, 18 (54 *v*, 8); 68 *r*, 2 (55 *v*, 9); 68 *r*, 33 (55 *v*, 26); 70 *r*, 19 (57 *r*, 25); 71 *r*, 34 (58 *r*, 23); 82 *r*, 34 (66 *v*, 6); 82 *r*, 45 (66 *v*, 13), etc. En el *fann* segundo: 83 *v*, 14; 85 *r*, 7; 85 *r*, 43; 86 *v*, 39; 89 *v*, 27; 91 *v*, 39; 95 *v*, 13, etc. En el *fann* tercero: 104 *r*, 13; 106 *v*, 20; 107 *v*, 5-6; 109 *v*, 21; 109 *v*, 25; 115 *r*, 2; 116 *r*,

38, etc. En el *fann* cuarto: 139 *v*, 7; 139 *v*, 19; 140 *v*, 16; 142 *v*, 4, etc. En el *fann* quinto: 164 *r*, 8; 169 *v*, 11; 170 *v*, 35, etc. Alguna vez se traduce el *wa-maʿa ḏālika* por *et cum toto*, sin más: 104 *r*, 25 (115 *r*, 22). Tal fórmula no se halla nunca en Gundisalvo, como luego probaremos.

4) Tampoco se halla en Gundisalvo la fórmula *pro tanto*, correspondiente al árabe: *kaḏālika*, o *liḏālika*, etc., mientras que continuamente aparece en lo atribuído a Salomón-González: como en 62 *r*, 42. En el *fann* segundo: 89 *r*, 38; 89 *r*, 40; 91 *r*, 19; 97 *r*, 43, etc. En el *fann* tercero: 112 *v*, 45; 116 *r*, 11; 116 *r*, 28; 124 *v*, 24 y 25; 130 *v*, 38-39; 131 *r*, 42, etc. En el *fann* cuarto: 124 *v*, 24 y 42-43, etc. En el *fann* quinto: 133 *r*, 16 (158 *r*, 21); 153 *r*, 44; 155 *r*, 33 y 35; 156 *r*, 3, etc.

Respecto a estas dos últimas fórmulas puedo decir que, a pesar de haber recorrido en varios códices el texto de la traducción de Dāwūd-Gundisalvo para establecerlo críticamente, nunca he encontrado ni el *et pro tanto*, ni el *et cum toto isto (ipso*, etc.), o simplemente el *et cum toto*. El *et totum* se halla una vez, como se halla también una en árabe: *et propter hoc totum*, que en árabe es la misma fórmula, pero en el latín es muy distinta, así en las palabras como en el sentido. Esta falta de coincidencia no se debe a que en el texto árabe no emplee Avicena esas fórmulas, sino a que se traducen de otro modo. Así el *wa-liḏālika (= et ideo)*: I, I, 5, f° 16 *vb*, 64, en árabe, f° 8 *v*, 2; I, II, 9, f° 32 *ra*, 27, en árabe, f° 40 *v*, 16; I, II, 13, f° 36 *ra*, 16, en árabe, 48 *v*, 28; *(= et proter hoc)*: I, II, 9, f° 24 *ra*, 65; en árabe, f° 24 *r*, 16; I, II, 11, f° 33 *vb*, 60; en árabe, f° 44 *v*, 1; *(= et ob hoc)*: I, II, 13, f° 36 *ra*, 21; en árabe, f° 48 *v*, 31. Ningún *et pro tanto*.

Igualmente el *wa-maʿa ḏālika*, o *wa-maʿa hāḏā*, etc., se halla traducido con distintas fórmulas de la de Salomón-González: I, I, 2, f° 15 *rb*, 50, en árabe, f° 5 *r*, 14; I, I, 8, f° 18 *va*, 31 (el *tamen* lo añade la ed. Venecia), en árabe, f° 11 *v*, 29; I, I, 15, f° 22 *vb*, 12, en árabe, f° 20 *v*, 31 (en Venecia *et per hoc)*; I, II, 1, f° 24 *va*, 43, en árabe, f° 25 *r*, 8; I, II, 1, f° 24 *va*, 60, en árabe, f° 25 *r*, 16; I, II, 3, f° 26 *vb*, 48, en árabe,

f° 29 *r*, 5; I, II, 5, f° 27 *rb*, 22-23, en árabe, f° 29 *v*, 24; I, II, 8, f° 30 *vb*, 57, en árabe, f° 38 *r*, 10; I, II, 9, f° 31 *vb* 28, en árabe, f° 40 *r*, 14 *(et propter hoc totum*, y este *totum* existe también en árabe); I, II, 10, f° 32 *vb*, 52, en árabe, f° 42 *r*, 27; I, II, 10, f° 33 *va*, 60-61, en árabe, f° 44 *r*, 3; I, II, 13, f° 35 *va*, 40, en árabe, f° 48 *r*, 6.

5) También es típico de Salomón-González el literalismo: *domini prime opinionis*, *domini veritatis*, *domini athomi*, *dominus istius nove opinionis*, *domini istius argumenti*, *domini radiorum*, que se hallan ya desde el comienzo de su traducción y también en los demás *funūn*, v. gr., en el quinto: *domini radiorum* (f° 162 *r*, 22). No es de Dāwūd-Gundisalvo semejante fórmula. La palabra *dominus* corresponde a *ṣāḥib*, que es sinónimo del *dū* estudiado en el primer caso.

6) La fórmula árabe: يعني بقوله, *con la expresión X quiere decir*, se traduce en lo atribuído a Salomón-González por: *et hoc est dictu* (I, III, 3, f° 64 *r*, lín. 11), etc. En el *fann* tercero: 116*v*, 19; 125 *v*, 2, etc. Es realmente una fórmula latina que no se comprende fácilmente, y nunca se halla en Dāwūd-Gundisalvo.

7) Pudiéramos señalar muchas otras fórmulas y palabras que sugieren claramente la existencia de dos traductores; v. gr., la palabra *dā'ira* se halla vertida rectamente por *circulus* en la traducción atribuída a Dāwūd-Gundisalvo, y es un tecnicismo matemático muy acertado; en cambio, en Salomón-González hallamos muy ordinariamente *rota*, que es un retroceso en el tecnicismo; retroceso inadmisible en Gundisalvo, que antes había interpretado rectamente la palabra.

Con esto creo que este punto de los dos traductores queda del todo evidenciado.

II. Fijémonos ahora en lo que el ms. Urbinate añade a lo traducido por Dāwūd-Gundisalvo. *Todo ello se debe a un solo traductor*, bien que la nota que debemos analizar hable tan sólo de Salomón-González como traductores de los *funūn* primero y segundo, sin que se añada cosa alguna sobre el traductor de los *funūn* tercero, cuarto y quinto. Todos tienen el mismo traductor. En efecto: No hay más que reflexionar sobre las fórmulas estudiadas y las hallaremos en todos los *funūn*. El *de usu eius est...*

se halla uniformemente en los cinco *funūn*, exceptuada naturalmente la parte que había traducido Dāwūd-Gundisalvo. El *domina quantitatis*, etc., no se halla en el *fann* cuarto (porque tampoco aparece el árabe correspondiente), pero se halla en los *funūn* primero, tercero y quinto, como a su tiempo hemos de indicar. En el *fann* segundo hallaremos también dos casos especiales. Sobre las otras fórmulas, de propósito hemos indicado pasajes de todos los *funūn*.

Son fórmulas comunes a todos los *funūn* y muy repetidas en todos ellos. Su conjunto debemos añadir que no se halla en ningún otro traductor, ni en las otras versiones conocidas. Ese conjunto forma, pues, una nota característica y exclusiva de un solo traductor.

III. *Este traductor es un español.* Esto es también muy fácil de probar.

1) El *et cum toto isto* es un hispanismo tan manifiesto, que no hace falta sino llamar la atención sobre él, particularmente teniendo en cuenta que el *toto* es palabra que el traductor añade a la fórmula arábiga, para que resulte exacta a la española: *y con todo eso...*

2) *Et quod ex eo est subtile et pauce grositici, dicitur* sima [gawr]; *quod est densius, dato quod non sit latum, et dicitur* profundatio [gawr] putealis (V, II,7 [en el latín], f° 172*r*, lín. 24-25; en árabe, f° 173 *r*, lín. 17). La segunda traducción de *gawr* es, sin duda, una verdadera definición de la primera, y ésa es la definición de *sima* en castellano. Esta palabra *sima* no existió, en este sentido, ni en el latín clásico ni en el medieval; tampoco originó en los romances ninguna palabra derivada de esa raíz. *Sima* es exclusiva del español y por tanto delata un traductor español con toda claridad.

3) El traductor usa también la palabra *tortuca*, que significa *tortuga*, y en esta forma es también exclusiva del español. El latín clásico es *testudo*. Ducange no pone *tortuca* como forma latina medieval. Se trata, pues, también aquí de un hispanismo.

4) De nocte *non est lux que est* de die (f° 166 *v*, 15, y las líneas 19, 20, 21, 23, 25; cf. 155 *r*, 8; 169 *r*, 8; 170 *r*, 14; 170 *v*, 25). La forma es verdaderamente peninsular tanto

castellana como gallega: *Santa María — A que nos guía — De noite e día — E nos da paz.* Pero no se halla sino raras veces en el latín medieval, ni los demás romances modernos la suponen. El traductor, pues, es un español. En efecto, el escritor medieval que usa semejante forma es porque o la sabía naturalmente, por haber nacido de padres que hablaban un romance que la contenía, o la sabía mediante el arte, por haberla aprendido al estudiar gramática, o bien se le había pegado en la lectura de autores que estaban en uno de los dos primeros casos. Pero no es admisible que los gramáticos del siglo XIII enseñasen la forma *de die, de nocte.* De consiguiente se ha de encontrar en escritores cuyo romance contenía esa forma, o, a lo más, se deberá a influjo de éstos, como en otra parte probaremos, verbigracia, del inglés Adán de Buckfield, que la usa por contagio con escritores españoles.

5) *Constituatur ex eis figura pinealis ignis, dato quod una pars earum sit* Rome *et alia apud* Sanctum Iacobum *et alie due que remanent, distent...* (f° 112 *r*, 31; en árabe, f° 123 *r*, 22). El sustituir Ḥiŷāz por Roma parece propio de cualquier cristiano de la edad media; pero el poner Santiago en vez de ʿIrāq parece propio tan sólo de un español. Un italiano hubiera dicho Venecia o Nápoles u otro punto; un francés hubiera dicho París, etc. Obviamente el pasaje señala también por traductor a un peninsular.

6) Se podrían añadir las formas *de nubibus basis* (de las nubes bajas), *non habeo pro necessario, habere pro extraneo* (f° 91 *v*, lín. 39), etc. El conjunto de maneras de traducir formaría una larga lista de expresiones de sabor español. Y tal conjunto no se explicaría si el traductor no fuese realmente español.

IV. Es cosa bien sabida que las traducciones de Avicena elaboradas por Dāwūd-Gundisalvo adquirieron tan extraordinaria boga entre los escolásticos, que parecen utilizarlas a porfía. El mismo hecho se advierte respecto de las versiones que de Avicena o de otros autores habían ejecutado los distintos intérpretes. Esto vemos que sucedió también con el *De mineralibus*, que no es más que la traducción de dos largos pasajes de sendos

capítulos del *De meteorologicis* de Avicena traducidos y reunidos en un pequeño tratado por A. de Sareshel [1]. El librito, que desde luego pasó como propio de Aristóteles, fué generalmente bien conocido, y nadie cayó en la cuenta de que eso mismo se hallaba interpretado de nuevo en la traducción del *De meteorologicis* de Avicena contenida en el códice Urbinate 186. Y es que *esa traducción es enteramente desconocida antes de 1280*, no sólo en esa parte que A. de Sareshel tituló *De mineralibus*, sino aun en todos los cinco *funūn*. Este hecho, por la universalidad que encierra y por referirse a una época en que, como dijimos, a porfía se citaban los autores traducidos, indica suficientemente que la traducción no puede ser muy anterior al 1280.

Sin embargo, por otros medios, conocieron algo del *De meteorologicis* aviceniano R. Bacon y San Alberto Magno. En efecto, R. Bacon, como muy bien supone Mr. Pelzer [2], cita un expositor que se refería al *De meteorologicis* de Avicena, verbigracia, respecto del arco-iris. Ese expositor no es otro que A. de Sareshel, que no sólo, como ya dijimos, tradujo una pequeña parte del *De meteorologicis* con el título *De mineralibus*, sino que, además, hizo de la traducción del libro de Aristóteles por Aristipo (antes de 1162, respecto del cuarto libro) y por Gerardo de Cremona (antes de 1187, respecto de los tres primeros libros) una exposición que se conserva en la catedral de Durham [3],

[1] Véase: *Avicennae, De congelatione et conglutinatione lapidum being sections of the Kitāb al Šifā'*. The latin and arabic texts edited... by E. J. Holmyard... and D. C. Mandeville... París 1927.

[2] Mgr. A. Pelzer, *Une source inconnue de Roger Bacon: Alfred de Sareshel commentateur de la Météorologique d'Aristote* apud *Archivum Franciscanum Historicum*, XII (1919), 44. El comentario de Sareshel es hoy conocido y luego daré cuenta de él.

[3] Una descripción de lo que contiene este códice puede verse en el *Aristoteles latinus* de la Unión Académica Internacional, p. 366. Puede considerarse el siguiente pasaje de Alfredo de Sareshel: *Tristor autem maxime cum imitator Aristotelis precipuus, immo ipso Aristotele excepto philosophorum maximus, Avicenna, capitulum istud [de iride] se nescire fateatur et doleat. Ostendit tamen Aristoteles quare in ipso arcu fieri possunt colores causasque eorum nec plane determinat nec reliquit intactas. In quibus etiam regionibus et quot et quando apparet et quare semicirculum non excedat... nec ego in arabico super hiis quicquam plane evidens*

y en ella, como arabista, pudo aprovechar ideas de Avicena, sin que este hecho suponga una traducción previa. Alfredo utilizaba directamente el texto árabe, sin haber hecho antes la traducción. De tal información depende directamente R. Bacon por confesión propia, y en los testimonios reunidos por Mr. Pelzer no hay indicio alguno de que conociese la traducción contenida en en el ms. Urbinate.

No puede suponerse que las citas de San Alberto Magno tengan un origen semejante. En efecto, recorriendo la exposición de A. de Sareshel que poseo en fotocopia he podido comprobar las citas de R. Bacon; pero las de San Alberto no parece que se hallen allí. En realidad, San Alberto lo único que parece conocer de nuestros tratados o *funūn*, es el último capítulo del *De meteorologicis* donde Avicena trata de los tifones (ciclones) o diluvios [1]. Ahora bien; ese capítulo, con el título *De di-*

inveni, excepto quod Avicenna et Alexander et Rebustius (Themistius), Alforabius ceterique nonnulli Aristotelis verba vigilanti studio longa accuratione (?) digerentes quedam non ad perspicue lucis intelligentiam laboriose expresserunt, quorum ego dicta tam in hoc capitulo quam in precedentibus subsequentibusque et super quosdam alios Aristotelis libros de philosophia quorum etiam aliquos de arabico in latinum transtuli, quanta potui brevitate collegi (Alfredo de Sareshel *in Metheora:* en Inglaterra, Durham, Chapter Library, C. III, 15, f° 14 *rb*-14 *va*). Tradujo tan sólo algunos libros; pero utilizaba la ciencia de otras muchas obras arábigas.

[1] *Et hoc est quod dicit Philosophus in I* De generatione et corruptione: *Inaequali ente materia et non ubique eadem necesse est generationes inaequales esse et hos quidem motores citiores, hos vero tardiores, ut dicit Avicenna in libro* De diluviis *quod mures generantur de terra quandoque et serpentes de capillis. Et ideo dicit Augustinus...* (De creaturis Pars prima, tr. 4, q. 72, a. 3, Vives, t. 34, p. 746.) —*Item, Avicenna in VII* De naturalibus *dicit:* '*Accipiendo...*' *Item, ibidem,* '*Attribuens esse...*'. *Item, ibidem in cap.* De diluviis *quae numerantur in* Thimaeo *Platonis:* '*Dator formarum dat virtutes agentes et matrix facit ad melioratione m. Quod enim matrix sit largiens causas, non est sententia Peripateticorum, sed formae et virtutes substantiales veniunt a principiis intransmutabilibus aeternis*' (II De creaturis q. 17, a. 3, Vives, t. 35, p. 149). *Si dicatur quod in matrice, hoc erit contra Avicennam qui dicit quod matrix non facit nisi ad melioratione m* (Ibid. p. 154). *Item, Avicenna, in cap.* De diluviis *quae numerantur in* Timaeo *Platonis: Omnia ista generantur ex complexione elementorum et matrix nihil facit nisi retinere. Item, ibidem matrix non facit nisi ad melioratione m et non format.* (Ibid., p. 155). Las dos citas de San Alberto que comienzan: *Accipiendo*, etc., y *Attribuens*, etc., se hallan en Avicena, *De anima*, V, 4, f° 24 *vb*, lín. 19 ss. y lín. 29 ss. Las otras

luviis, andaba entre los escolásticos en una traducción libre e incompleta, muy anterior sin duda a la labor de Salomón-González. Un manuscrito de la misma se conserva en la Biblioteca Colombina y dice así:

INCIPIT QUODDAM CAPITULUM AVICENNE DE DILUVIIS

Capitulum in diluviis dictis in Thimeo Platonis. Et est diluvium victoria unius elementorum super quartam habitabilem aut super unam partem. Et quandoque ex aqua, dicitur proprie diluvium in ydiomatibus; et dixerunt quidam quod causa diluvii est constellatio que facit unum elementum vincere cum causis accidentibus et proporionibus materialibus. Aquosum ergo accidit ex mutationibus marium subito per maximas causas ventosas aut per multas pluvias propter magnam alterationem aeris in aqua. Igneum autem accidit ex intensione fortium ventorum ac istis est fortius. Et terrestre accidit ex multis arenis cadentibus ex uno loco in alium aut propter qualitatem terrestrem frigidam et gelatam sicut dictum est de viva terra. Aereum autem fit ex motibus ventorum fortium. Et hoc potest credi propter hoc quod narratur de diluvio aque. Et potest credi propter hanc rationem; quia res que suscipiunt magis vel minus, licet esse in eis est medium, aut prope medium inter duo extrema, tamen non erit impossibile ut sit in extremis ipsis. Et sicut accidit multotiens quod sunt anni sine pluvia in aliqua terra, ita potest evenire pluvia subito et potest alterari subito; et ita de aliis diluviis. Et si verum est hoc quod dicunt quod mare mutatur propter mutationem celestium in tantum quod omnes aque cooperiunt habitationem, discoperietur unus polus aut duo. Etiam similiter in hoc quod dicunt de mutatione declinationis, si est verum in tantum quod zodiacus superponeretur equinoctiali, totam cooperiet habitationem; et si non verum illud, illa ratio quam diximus, potest sufficere in hoc. Et nos bene scimus quod pars animalis fuit cooperta aquis ita quod montes facti fuerunt. Et modo maria sunt meridionalia

citas se refieren al *De diluviis*, y no se halla este capítulo en el *De anima*, sino que es el final de los Meteorológicos, como se verá claramente cuando publiquemos esa obra. Se trata del propio Avicena, no de un pseudo-Avicena.

ergo maria sunt mutabilia; et mutatio eorum non est determinata. Sed possibile est ut ita fiat ut abscidat habitationem. Forte igitur sunt renovationes in annis multe quarum memoria non potuit retineri. Et non est inopinabile secundum quosdam quos tu scis, ut corrumpantur et plante et multa genera eorum et post generentur per generationem, non gignitionem, quoniam multa alia fiunt per generationem et gignitionem. Et similiter plante. Et ex capillis fiunt serpentes, ex ficubus scorpiones et mus de terra et rane de pluvia. Et omnia huiusmodi gignuntur. Et quando hec gignitio abscinditur, in multis annis possibile est ut veniat secundum quosdam constellatio et aliqua preparatio elementorum que faciat ea generari. Immo dicimus quod quelibet species que sit per complexionem elementorum in quantitatibus scitis dum elementa fuerunt, et sua divisio secundum illas quantitates et congregatio earum fuerit possibilis, congregatio earum erit possibilis. Et si prima complexio non sufficit, hec generantur ex secunda et tertia. Quoniam, quemadmodum generatur animal ex complexione humorum post complexionem elementorum, non est inoppinabile quod fiat complexio secunda sine semine et sine spermate. Et si quis dixerit quod est impossibile nisi in loco determinato et per virtutem determinatam in matrice et spermate, tunc sermo de istis est sicut sermo de primo. Omnia enim ista generantur ex complexione elementorum et matrix nihil facit nisi retinere. Et radix est complexio. Et non est possibile ut una pars terre alteretur cum altera parte aque in quantitate determinata, tunc non indiget aliquo retinente. Et dator formarum dabit virtutes agentes. Sed matrix faciet ad meliorationem. Tamen sine ea non erit impossibile hoc accidere ex motibus et aliis causis, nisi quis dicat quod matrix est largiens causam. Sed hec non est sententia peripatheticorum. Sed forma et virtutes substantiales veniunt a principiis transmutabilibus. Si igitur est possibile ut elementa congregentur secundum aliquam proportionem et faciant (?) aliquam complexionem et componantur secundo in aliam proportionem et non obviavit contrario corrumpenti, tunc dator formarum dabit formas ex principiis eternis. Rectum igitur videbitur quibusdam ut omne compositum possit fieri ex elementis sine gignitione. Et si hoc non esset, tunc esset possibile secundum astronomos ut cessarent species. Non enim est necesse ut ex quolibet homine fiat homo necessario. Sed hoc est ut in pluribus et maxime quia cohitus qui est principium generationis, est voluntarius et casus seminis in

terram est naturalis non necessarius; in maiore autem parte voluntarium. Et res que non est necessaria posibile est ut eveniat suum contrarium. Et si constellationes secundum astronomos non venirent que facerent individua illarum specierum, esse possibile quod ille species abscinderentur sine reversione. Et tu cum consideraveris artes invenies quod omnes sunt invente ex cogitatione vel ex revelatione divina; et suum principium non est nisi cogitatio individui. Et id cuius principium est particulare et novum, est novum. Ergo omnis ars est nova. Et significat hoc quod in qualibet specie augmentantur; et hoc quod sunt nove, significat quod omnes sunt crescentes post abscisionem, quoniam plures eorum sunt tales, quoniam individuum hominis quod proprie non habet revelationem a Deo quod omnes non habent non potest esse eis. Ergo homo qui inveniret eas, non indigebit eis per aliquam proprietatem quam ipse habuit quam nos non habeamus. Et non est rectum dicere quod illa proprietas semper fuit in primis hominibus inventa et post abscindebatur. Sed illa proprietas non est nisi in hominibus paucis notis. Ista igitur proprietas erat in quolibet homine in hac continuatione veniente ad nos et illi putabantur a quibusdam fieri sine gignitione. Explicit [1].

No hay por qué someter a estudio muchos de los pasajes transcritos. Entre otras, las frases: *matrix non facit nisi retinere* y *matrix facit ad meliorationem*, son típicas de esta traducción, al par que lo son de San Alberto Magno; pero ninguna de ellas se halla en la traducción del ms. Urb. 186.

Examinemos ahora directamente la nota del manuscrito de la Urbinate.

Primeramente debemos fijarnos en el destinatario de las traducciones o, si así se quiere, en el impulsor y mecenas que procura continuar las traducciones del árabe al latín: *Gunzalvus episcopus Burgensis que est civitas in Hispania*. El primer Gon-

[1] Biblioteca Colombina, mss. 5, 6, 14, f° 92 *v*-93 *r*. — Otros manuscritos: Austria, Graz, Bibliot. de la Universidad, II, 482, f° 241 *v*-242 *r*; Melk, Klosterbibliotek, 529, f° 181 *v*-182 *v*; Alemania, Nürnberg, Stadtbibliothek. Cent. V, 21, f° 181 *v*; Erfurt, Amplon. Q. 15 (siglo XIII-XIV), f°s 49*r*-49 *v*; Italia, Roma, Vat. lat. 4.426, f^cs^ 1 *r*-1 *v*.

zalo obispo de Burgos es don Gonzalo García Gudiel, trasladado a Toledo en 1280. Las traducciones, pues, resultarían acabadas entre 1274 y 1280. Esto implica una buena conformidad con lo que de su examen interno podemos inferir.

En otra parte (*Razón y Fe*, t. 123, pp. 301-307) hemos dado a conocer la persona de don Gonzalo, publicando una pequeña reseña de su vida y los catálogos de sus bibliotecas. De origen toledano, fué primero canónigo de Burgos y luego arcediano de Toledo; obispo primeramente de Cuenca y más tarde de Burgos, de donde fué trasladado a Toledo. Don Gonzalo era sin duda un apasionado por los buenos libros. Varias veces se preocupó de catalogar los que ya poseía, y los que deseaba los buscaba con tanto celo, que logró casi todos los originales de las traducciones de Miguel Escoto. Es advertencia que se hace en uno de sus catálogos, en los que aún llaman la atención otros datos parecidos. Cuando más tarde vivía en Roma, le excitaba su celo a procurar el bien universal de todos los fieles, y uno de los medios que empleaba consistía en promover la confección de buenos libros que ilustrasen a todo el mundo. Así nos lo presenta Alvaro de Toledo [1], que dedicaba a nuestro arzobispo, desterrado en Roma, su *Comentario al «De substantia orbis» de Averroes*. La noticia que nos da el códice Urbinate sobre el impulso que don Gonzalo daba a la obra de traducir del árabe al latín no parece, pues, extraña respecto de nuestro personaje. En 1270 ya tenía él en su biblioteca particular *Una Avicenna*, un libro en árabe y muchas traducciones del árabe al latín. Se concibe bien que sentiría carecer de otras traducciones, sobre todo cuando observaba el continuo uso que los escolásticos hacían de las ya hechas, y cuando veía al Rey Sabio promover con tanto empeño versiones de obras no filosóficas. También adquiría él lo traducido al romance, por ejemplo, los *Quatro Quadernos de Ali Abenrage*. El ambiente de la corte, la utilización que de lo traducido hacían los escolásticos, sus mismas aficiones y libros, no podían menos de suscitarle la idea de

1 M. Alonso, S. I., *Alvaro de Toledo. Comentario al «De substantia orbis» de Averroes* (Madrid 1941), p. 275.

otras traducciones filosóficas. La obra empezada por Juan Hispano (= Ibn Dāwūd) debía llevarse a feliz término. Había que continuar la traducción del *Šifā'*.

Los traductores de que se valió don Gonzalo se llamaban Juan González, que era de Burgos, a quien se da el título de *maestro*, y Salomón. El nombre de este personaje indica claramente que era judío. Juan González, al tener que servirse de él, no debía de ser muy perito en el lenguaje arábigo. Entre los dos formaron una bina al modo de las que vemos en el siglo XII y comienzos del XIII. De estos dos personajes ninguna otra cosa he podido averiguar. Nuestra nota les atribuye expresamente la traducción de la *Sufficientia physicorum* y del *De caelo et mundo*. Respecto de este segundo libro ningún error se advierte en la nota. Ningún indicio hay para que se pueda atribuir a otro personaje. Los escritores que lo han atribuído a Dāwūd-Gundisalvo confunden el *De caelo et mundo* con el *De mundo*. Este segundo libro, impreso en Venecia en 1508, es lo que conocían San Alberto Magno y los demás escolásticos. Pero ignoraron perfectamente al verdadero Avicena, autor del *De caelo et mundo*, que tenemos en la segunda *ŷumla* del *Šifā'*. En cambio, respecto a la *Sufficientia physicorum* hay que distinguir la nota del códice Urbinate: Si se refiere a toda la obra de Avicena que lleva ese título, no sólo contiene algo falso porque no toda ha sido hasta ahora traducida, sino también porque las dos primeras *maqālas* y una partecita de la tercera se deben atribuir sin duda a Dāwūd-Gundisalvo. Pero la nota dice la verdad si se refiere a la mayor parte de la *maqāla* tercera y a los seis primeros *fuṣūl* de la *maqāla* cuarta. Se concibe bien cómo se introdujo esta falta de precisión. Si Salomón-González presentaron tan sólo a don Gonzalo lo que habían traducido, sin copiar antes lo traducido por Dāwūd-Gundisalvo, bien pudieron ellos mismos escribir la nota tal cual la encontramos, porque de esa manera ninguna falta de precisión contenía. Un erudito que mandara copiar las dos traducciones, una a continuación de otra, introducía esa imprecisión, que, a primera vista, no es fácil de descifrar. La misma falta se pudo introducir por un copista demasiado erudito, como lo era sin duda el copista del códice Ur-

binate, a quien ya sabemos que crispaba los nervios lo de *domina quantitatis* y lo alteraba a su talante: *differentie, durativa, denominativum, diurnum...*, o lo omitía, como es claro por un trozo que copia dos veces: *relatio unius partis domini potentie*; omite el *dʾmini* en f° 79 *r*, 10; pero lo copia en f° 80 *v*, 16, y el pasaje es el mismo copiado dos veces.

Si esto se considera, me parece que no se tendrá por poco verídica la nota del códice Urbinate. Claro es que estuviera la cosa más clara si halláramos escrito: *Liber sufficientie Avicenne translatus partim a Iohanne Hisʾpano partim a Iohanne Gunzalvi de Burgis*. Pero, aun como ello está, a mí me parece suficientemente claro y verídico. La claridad de esa nueva redacción supondría que Salomón-González habían transcrito también lo traducido por Dāwūd-Gundisalvo, cosa que nadie puede probar.

Resumiendo lo dicho, vemos que, prescindiendo de la nota que estudiamos, debemos admitir la existencia de un traductor distinto de Gundisalvo, aunque también español, como Gundisalvo lo era. Su obra debe extenderse a los cinco *funūn*, salvo lo que halló ya traducido, y algo que tal vez no pudo ejecutar. La época de su labor no pudo ser muy anterior al 1280. Por otra parte el códice Urbinate nos dice que se trata de Juan González de Burgos, entre los años de 1274 y 1280, puesto que trabajaba al servicio de don Gonzalo García Gudiel. Ninguna razón puede alegarse para no admitir la existencia de Juan González como traductor. La pequeña imprecisión que resulta de la nota del códice Urbinate se debe muy probablemente a nuestra falta de perspectiva, pues imaginamos que lo que presenta el códice Urbinate fué presentado también del mismo modo a don Gonzalo García Gudiel; pero quizás Salomón-González no hicieron oficio de copistas de lo traducido por otros autores, y, si presentaron tan sólo lo que les pertenecía, evidentemente la nota puede ser debida literalmente, sin alteración alguna, a nuestros nuevos traductores.

Recorramos ahora brevemente lo que tradujeron:

1° — SUFFICIENTIA PHYSICORUM DE AVICENA

(*Incompleto.*)

Texto original: al-Fann al-awwal min al-Ṭabīʿiyyāt (véase lo antes dicho sobre otros manuscritos [1]). Aquí se trata de la *maqāla* III *(fuṣūl 1-5)* y de la *maqāla* IV, de la cual tampoco están traducidos los cuatro últimos *fuṣūl* y aún sigue también sin traducir una *maqāla* V, que trata del movimiento.

Ed. del original: En el *Šifāʾ* litografiado en Teherán 1303 = 1886, I.

Manuscritos latinos: Roma, Vat. Urb. lat. 186, f° 61 *r*-83 *r*.

Después de lo antes dicho creemos que acerca de los traductores basta copiar otra vez lo que dice el códice romano: *Explicit liber sufficientie phisicorum Avicenne translatus a magistro Iohanne Gunsalvi de Burgis et Salomone de arabico in latinum. Ad preceptum Reverendissimi Patris Domni Domni Gunsalvi episcopi Burgensis, que est civitas in Hispania. Sequitur et incipit eiusdem Avicenne liber de celo et mundo. Ab eodem Magistro Iohanne Gunsalvi de Brugis* [sic] *translatus et dicitur secundus naturalium.*

2° — LIBER DE CAELO ET MUNDO DE AVICENA

Texto original: al-Fann al-ṯānī min al-Ṭabīʿiyyāt. Madrid, BN., 5.008, f° 97 *r*, 115 *r*, en una *maqāla* única. La correspondencia entre este texto árabe y el latino, que vamos a señalar, parece perfecta. Para otros manuscritos del original, véase lo antes dicho.

[1] No todos los manuscritos tienen la división de la Física en cinco *maqālas*, como hace el madrileño. La litografía de Teherán tiene esa obra dividida en cuatro *maqālas*, y del propio modo el manuscrito del Br. Mus. Or. 2873, según parece. La *maqāla* tercera tiene un mismo comienzo en el manuscrito de Madrid y en la litografía de Teherán (f° 50 *r* y p. 81), y continúa la coincidencia hasta el fin del *faṣl* sexto (f° 60 *r*, lín. 2, y p. 98, lín. 6). Aquí el manuscrito de Madrid pone el fin de la *maqāla* tercera y comienza la cuarta, cuyo primer *faṣl* coincide con el *faṣl* séptimo de Teherán, y así siguen hasta el fin de la *maqāla* cuarta, o tercera, respectivamente. Finalmente, la *maqāla* quinta de Madrid es idéntica a la cuarta de Teherán.

Ed. del original: En el *Šifā'* litografiado en Teherán 1303 = 1886, I.

Manuscritos latinos: Roma, Vat. Urb. lat. 186, f° 83 *r*-102 *v* (*Corpora in quantum... non fuit ei necessarium multiplicare sed condidit eum mundum unum. Explicit pars secunda naturalium que est* De celo et mundo).

En cuanto a los traductores, no hay duda que el códice afirma que son Juan González de Burgos y su compañero Salomón.

Como prueba interna cierta tenemos la frase típica y exclusiva de Juan González y su compañero Salomón: *de cuius usu...* La hallamos en nuestra traducción bastantes veces: *et absolutum est illud de cuius usu est quod quando...* (II, 1, 2, f° 84 *v*, lín. 15 y 18; en árabe, f° 98 *v*, lín. 20 y 22); *quorum unum erit de usu rei fuerit quod...* (II, 1, 2, f° 84 *v*, lín. 45; en árabe, f° 99 *r*, lín. 8); *tale de cuius usu est recipere* (II, 1, 2, f° 86 *v*, lín. 43; en árabe, f° 101 *v*, lín. 6), *non est de usu eius ut possit* (II, 1, 4, f° 89 *v*, lín. 38; en árabe, f° 102 *v*, lín. 30); *et esset de usu termini istius corporis ut esset terminus occupatus per naturam corporis de cuius usu est ut separaretur ab eo et ita bene de usu ut amoveatur* (II, 1, 4, f° 90 *r*, lín. 30-31; en árabe, f° 103 *r*, lín. 20-21); *esse ergo impossibile quod esset illa forma de usu materie ut possit separari* (II, 1, 4, f° 92 *r*, lín. 19; en árabe, f° 104 *v*, lín. 16); *et quod sit de usu suarum partium moveri* (II, 1, 7, f° 97 *r*, lín. 20; en árabe, f° 108 *v*, lín. 14).

Esto sólo constituye con toda certeza un argumento interno que por sí mismo se impone.

En cuanto a la fórmula *domina quantitatis*, etc., tenemos en este *fann* dos casos y en ambos abandona el traductor esa su ordinaria expresión:

1) *Nam si* participarent *colorem... et quod est in sui substantia* participans *colorem... Si igitur illa obscuritas fuerit* participans *lucem...* (II, 5, f° 93 *r*, lín. 34-42; en árabe, f° 105 *v*, lín. 6-10).

2) *Motus radiorum ignis causatorum...* (II, 5, f° 95 *r*, lín. 6; en árabe, f° 106 *v*, lín. 24.)

Si el copista no alteró aquí nada (y ello no se hace un caso de sospecha, a pesar de que ciertamente alteraba la fórmula en

otros casos), se notará en el traductor la perplejidad ya observada otras veces. En cambio en este mismo *fann* hallamos todas las otras fórmulas características de Salomón-González.

3° — DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE DE AVICENA

Texto original: al-Fann al-ṯālit̲ min al-Ṭabi'iyyāt. Madrid, BN. ms. 5.008, f° 115 *r*-141 *v*, en una *maqāla* única. Este texto árabe coincide con el texto latino que luego indicamos. Para otros manuscritos, véase lo antes dicho.

Edición del original: En el *Šifā'* litografiado en Teherán 1303 = 1886, I.

Manuscrito latino: Roma, Vat. Urb. lat. 186, f° 103-133 *v: Incipit pars tertia naturalium Avicenne que est* De generatione et corruptione... *Iamque complevimus computare ac facere cognosci res universales complevimusque adnumerare corpora... vel in sua persona sicut corpora celestia vel in sua specie sicut elementa. Explicit tertius naturalium Avicenne qui est* De generatione et corruptione.

En ninguna parte aparece indicio alguno externo acerca del traductor de esta obra; pero el hecho de hallarse ésta en nuestro códice a continuación de las traducidas por Juan González de Burgos y por Salomón parece indicar que estos mismos son los traductores. El no ser citada por los escolásticos antiguos parece prueba de que no fué vertida en el siglo XII, sino en el XIII.

Si aquí el argumento externo no fuerza mucho al entendimiento, el intrínseco nos parece decisivo. En efecto, vimos que era característica del traductor que continúa la Física y vierte el *De caelo et mundo* la forma *domina quantitatis, coloris*, etc. Igualmente la hallamos aquí:

1) *tenent quod ignis elementalis non est durabilis actionis* (III, 6, f° 115 *r*, lín. 3; en árabe, f° 126 *v*, lín. 7: literalmente: «El fuego elemental no está dotado de fortaleza», no tiene fortaleza, como diría Gundisalvo). A través de lo que trascribe el copista hay que adivinar lo que trasladó el traductor: El *durabilis* está sin duda por *dominabilis*, como el *durativa* por *dominativa*, según ya vimos, y el *dura* por *domina* como ya veremos. El *actionis* parece *fortitudinis* o *potestatis*, como que

es verdad que poco antes se traduce por *fortitudines* y por *potestates;* pero la palabra *sawra* es el signo indicador del brío o fogosidad juvenil.

2) *posuerunt dominum inclinationis* (III, 13, f° 132 *r*, lín. 13; en árabe, f° 140 *r*, lín. 27).

3) *dominus quinquagenarii... dominus septenarii decem... dominus decennarii septem...* (III, 14, f° 133 *r*, lín. 5, 6, 7; en árabe, f° 141 *r*, lín. 14, aunque aquí, en árabe, en vez del *dū*, tenemos su sinónimo *ṣāḥib)*. En este *fann* hay, sin embargo, algún caso de coincidencia con Gundisalvo: *Expedit eis habere formas ex quibus proveniet actio et passio...* (III, 8, f° 120 *r*, lín. 14; en árabe, f° 131 *r*, lín. 5.)

Del propio modo la frase: *de cuius usu est* aparece unas veinte veces de esta manera: *Sed quod non sit de usu deferentis quod* (III, 1, 1, f° 103 *v*, 45; en árabe, f° 115 *r*, lín. 6); *potentia cuius usus est posse supra* (III, 1, f° 104 *r*, 29; en árabe, f° 115 *r*, lín. 24; o en 115 *v*, y aparece otro caso sin traducir y otro en 119 *r*, 22); *ad formas proprias de quarum consuetudine est exspoliari ab eis cum vincit amor* (III, 1, 4, f° 110 *v*, lín. 3; en árabe, f° 122 *r*, lín. 1); *erit usus eius quod conuertetur* (III, 4, f° 112 *v*, 12; en árabe, f° 123 *v*, lín. 6); *usus enim illius rei erit quod destruit* (III, 6, f° 116 *v*, lín. 23; en árabe, f° 127 *r*, lín. 13); *et esset de usu ignis quod per se...* (III, 6, f° 117 *r*, lín. 14; en árabe, f° 127 *v*, lín. 6); *erit ergo de usu simplicium quod recipiant...* (III, 6, f° 117 *r*, lín. 20; en árabe, f° 127 *v*, lín. 10); *et de usu sentientis est percipere aliquid...* (III, 8, f° 120, lín. 20; en árabe, f° 130 *r*, lín. 9); *quia est de usu ignis non separare composita...* (III, 10, f° 126 *r*, lín. 1; en árabe, f° 135 *r*, lín. 20); *accipiens pro conceso quod de usu humidi est...* (III, 10, f° 126 *v*, lín. 2; en árabe, f° 135 *v*, lín. 18; *quando fuerit de usu materie singularis recipere* (III, 11, f° 127 *v*, lín. 19; en árabe, f° 136 *v*, lín. 17); *de usu calefactionis est quod* (III, 11, f° 127 *v*, lín. 22; en árabe, f° 136 *v*, lín. 19); *de usu caliditatis est quod* (III, 11, f° 127 *v*, lín. 25; en árabe, f° 136 *v*, lín. 20); *sicut est usus eius procedere* (III, 11, f° 128 *r*, lín. 1; en árabe, f° 137 *r*, lín. 1; *quando igitur fuerit de usu potentie calefacere...* (III, 11, f° 128 *r*, lín. 36; en árabe, f° 137 *r*, 21); *de usu eius est quod inducat*

(III, 11, f° 128 *r*, lín. 42; en árabe, f° 137 *r*, lín. 25); *et de usu caliditatis est inducere...* (III, 11, f° 128 *v*, lín. 7; en árabe; f° 137 *r*, lín. 30); *et de usu materie est... quod...* (III, 13, f° 131 *r*, lín. 7; en árabe, f° 139 *v*, lín. 6-7).

Ya antes notamos otras maneras propias que coinciden en los cinco *funūn* y de ello se infiere que todos se deben a un mismo traductor.

4° — DE ACTIONIBUS ET PASSIONIBUS DE AVICENA

Texto original: al-Fann al-rābiᶜ min al-Ṭabīᶜiyyāt. Madrid, BN. ms. 5.008, fᵒˢ 141 *v*-156 *r*, en dos *maqālas* que corresponden a las dos partes del texto latino. Otros manuscritos en lo antes dicho.

Edición del original: En el *Šifā'* litografiado en Teherán 1303 = 1886, I.

Manuscrito latino: Roma, Vat. Urb. lat. 186, fᵒˢ 133 *v*-150 *r*: *Sequitur et incipit quartus naturalium eiusdem qui est* De actionibus et passionibus universalibus *que fiunt ex qualitatibus elementalibus sive elementorum. Et primo ponitur Prologus: Iam complevimus cognitionem rerum naturalium... et complebitur ista combinatio naturalium naturalis. Cap. I prime partis... Apparet quod ista quatuor elementa... et resolvet eum totum. — Explicit liber primus quarte partis naturalium... Sequitur eiusdem quarte liber secundus... et ipsemet sunt radices et principia ad scientias particulares que subiacent naturalibus. Explicit pars quarta naturalium Avicenne que est de qualitatibus primis et de operationibus que eonsequuntur ex eis.*

Respecto de los traductores, las mismas observaciones que sobre el anterior.

Como prueba interna notemos al menos la fórmula: *de cuius usu*, tan característica de Salomón-González: *De usu fluminum est ut nutriantur ex fontibus* (IV, 1, 2, f° 135 *v*, lín. 31; en árabe, f° 143 *v*, lín. 6); *de usu accidentis est ut...* (IV, 1, 3, f° 136 *v*, lín. 13; en árabe, f° 144 *r*, lín. 11); *vapores de quorum usu est elevare sursum* (IV, 1, 3, f° 137 *r*, lín. 33; en árabe, f° 144 *v*, lín. 18); *quando frigus non fuerit in fine et fieret de usu eius recipere additionem frigiditatis esset de usu eius infrigidare* (IV, 1, 4, f° 137 *v*, lín. 29; en árabe, f° 145 *r*, lín. 9); *non erit nostri usus*

recitare (IV, I, 5, f° 139 *r*, lín. 35; en árabe, f° 146 *v*, lín. 2, pero parece algo distinto en árabe); *cuius usus est ut mitteretur* (IV, I, 6, f° 39 *v*, lín. 33; en árabe, f° 146 *v*, lín. 29, pero parece algo distinto); *inflammabile est illud de cuius usu est ut elevetur* (IV, I, 7, f° 142 *r*, lín. 1; cf. en árabe, 148 *v*, lín. 28 ss.); *non est illud de cuius usu est ut non convertatur* (IV, I, 7, f° 142 *r*, lín. 9; en árabe, f° 148 *v*, lín. 31); *dicimus igitur primitus quod de usu aqueitatis est...* (IV, I, 8, f° 142 *r*, lín. 37; en árabe, f° 149 *r*, lín. 14); *et preterea quia de usu aqueitatis est ut resolvatur... et de usu eius est...* (IV, I, 8, f° 142 *r*, lín. 42 y 43; en árabe, f° 149 *r*, lín. 17); *et de usu terrestreitatis est ut...* (IV, I, 8, f° 142 *v*, lín. 7; en árabe, f° 149 *r*, lín. 21-22); *quia de usu sicci est congelari et de usu humiditatis est liquefieri* (IV, I, 8, f° 142 *v*, lín. 17-18; en árabe, f° 149 *r*, lín. 23); *quod autem flectitur est illud de cuius usu est ut fiat...* (IV, I, 9, f° 145 *r*, lín. 24; en árabe, f° 151 *v*, lín. 4); *de consuetudine hominum est non studere...* (IV, II, 1, f° 147 *r*, lín. 26; en árabe, f° 153 *r*, lín. 23); *habent de consuetudine ne coniungantur* (IV, II, 1, f° 148 *r*, lín. 40; en árabe, f° 154 *r*, lín. 25).

Aunque es frecuente la fórmula arábiga (casi se puede decir que Avicena abusa de ella), en latín, como se ve, encontró muy poca variedad. En algunos casos se puede dudar si el copista cambió la frase. Así, v. gr., IV, II, 1, f° 146 *r*, lín. 9; en árabe, f° 152 *r*, lín. 17: *iste est modus eius*. En árabe se halla la frase: *por penetración de un cuerpo dotado de volumen* [voluminoso], que en la versión latina se interpreta por la glosa: *per introitum magni corporis* (IV, I, 8, f° 144 *v*, lín. 17; en árabe, f° 132 *r*, lín. 3-4), si es que el copista no alteró la locución.

5° — DE METEOROLOGICIS DE AVICENA

Texto original: al-Fann al-jāmis min al-Ṭabīʿiyyāt. Madrid, BN. ms. 5008, fos 156 *r*-173 *v*, con dos *maqālas* a las que en la traducción latina corresponden dos libros. Al último folio le falta la mitad inferior, pero en el verso aparece el fin del quinto *fann*, como expresamente allí se dice.

Ed. del original: En el *Šifāʾ* litografiado en Teherán 1303 = 1886, I.

Manuscrito latino: Roma, Vat. lat. Urb. 186, f°s 150 *v*-173 *v*: *Incipit pars quinta naturalium Avicenne que est de hiis que non habet [animam generatis et mineralibus et aliis impressionibus. Et est liber primus... Incipiamus amodo et primum verificemus modum per quem montes generantur... quamvis non possit attingi. Explicit liber primus metheororum Avicenne. Sequitur secundus metheororum eiusdem... et traditur oblivioni usque ad tempus in quo querant illud cogitatione et intellectu.* Θέλος. *Explicit liber secundus metheororum et per consequens quinta pars naturalium Avicenne. Deo gratias.*

Respecto de los traductores, las mismas reflexiones que antes.

Notemos también aquí la consabida frase comprobatoria de que se trata del mismo traductor: *Et est de consuetudine eorum converti* (V, I, 1, f° 151 *r*, lín. 2; en árabe, f° 156 *v*, lín. 12); *et de usu argenti vivi est congelari* (V, I, 5, f° 156 *r*, lín. 11; en árabe, f° 160 *v*, lín. 17); *sed propterea quod de usu elementorum est ut una pars* (V, I, 6, f° 156 *v*, lín. 37; en árabe, f° 161 *r*, lín. 27); *de usu rei polite est ut cum eadem appareat* (V, II, 2, f° 161 *v*, lín. 24; en árabe, f° 165 *r*, lín. 28-29); *de quarum usu est attrahere formas suas* (V, II, 2, f° 162 *v*, lín. 35; en árabe, f° 166 *r*, lín. 26); *de cuius usu erat ut faceret* (V, II, 2, f° 162 *v*, lín. 43; en árabe, f° 166 *v*, lín. 1); *aliarum rerum de quarum usu est agere* (V, II, 2, f° 163 *r*, lín. 7; en árabe, f° 166 *v*, lín. 4); *penetrando illud de cuius usu est rarefieri per eum* (V, II, 5, f° 167 *r*, lín. 42-43; en árabe, f° 169 *r*, lín. 16); *et de usu duodecim ventorum est quod flat quilibet eorum...* (V, II, 5, f° 169 *r*, lín. 17; en árabe no se corresponden los capítulos, f° 170 *v*; lín. 11); *de usu vaporum est ut fiant inde nubes* (V, II, 6, f° 169 *v*, lín. 20; en árabe [*fasl* 4], f° 171 *r*, lín. 8); *quia de usu nigri est ut* (V, II, 7, f° 172 *r*, lín. 26; en árabe no se corresponden los capítulos, f° 173 *r*, lín. 18).

También aquí Salomón-González tradujeron: *domina unius forme* (V, II, 2, f° 162 *v*, lín. 41; en árabe, f° 166 *r*, lín. 30); *domina medicinarum (minerarum?)*. El copista en este caso segundo no podía entender eso, como ya vimos en casos parecidos, donde puso por ejemplo *durativa partium* por *domina par-*

tium. Aquí resueltamente tachó el *domina medicinarum* poniendo puntos bajo esas palabras y escribiendo luego *dura multum* (V, II, 7, f° 171 *v*, lín. 37; en árabe, f° 173 *r*, lín. 1). Se puede dar por supuesto que el copista hizo también desaparecer la misma expresión *domina minerarum* que aparece un poco antes en árabe (f° 172 *v*, lín. 26) y escribió simplemente: *quando materia fuerit mineralis* (en latín, f° 171 *v*, lín. 29).

Igualmente otras fórmulas propias de Salomón-González que al principio estudiamos, se extienden a todos los cinco *funūn*.

Podemos, pues, inferir con certeza que todo lo trasladado a continuación de lo de Dāwūd-Gundisalvo es obra de Salomón-González, sin que quede en ello duda alguna.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

VIII

SOBRE LOS TOPÓNIMOS ÁRABES CORRESPONDIENTES A LOS ACTUALES «SANTA ELLA», «CORUCHE», «FLIX» Y «CIURANA»

I

El *Anónimo de Madrid y Copenhague*, editado y traducido por A. Huici [1], nos narra una campaña emprendida, el año 578 (= 1182), por Alfonso VIII de Castilla, a la que no se ha concedido la importancia que merece. El monarca castellano aprovechó la circunstancia de que el califa almohade Abū Yaʿqūb se hallaba en África, reprimiendo una rebelión en la mina o almadén *(al-maʿdin)* de los montes del Sūs, cerca de Harga (*Anónimo*, p. 24 = trad., p. 21). La expedición castellana aparece narrada con algún detalle *(ibid.*, pp. 23-24 = trad., pp. 20-21) entre los sucesos adversos del año 578 (= 7 mayo 1182 – 26 abril 1183). He aquí un resumen: El castellano se apoderó en 17 ṣafar (= 22 junio) del castillo de *Šantafīla* (شنتفيلة), haciendo 700 prisioneros, que hubieron de rescatar los sevillanos; ensoberbecido con la conquista, hablaba de tomar Córdoba y

1 Valencia 1917 («Anales del Instituto General y Técnico de Valencia»).

Sevilla; llevó a su nueva posesión víveres y pertrechos, dejando en ella 500 caballeros y 1.000 peones, y, asolando el país, emprendió el regreso a sus tierras en 13 rabīᶜ I (= 17 julio). En vista de ello el sayyid Abū Isḥāq, hijo del Califa, reunió las tropas almohades, saliendo de Sevilla el 1° rabīᶜ II (= 4 agosto); derrotó a buena parte de la guarnición cristiana de *Šantafīla*, que había salido en incursión, siguiéndolos desde Carmona y otras partes; y cercó durante 36 días la plaza, en la que los cristianos se hallaban muy apurados, pues muchos murieron de hambre. Hubo, sin embargo, de levantar el cerco a 6 ŷumādà I (= 7 septiembre), al saber que Alfonso venía en socorro de los sitiados. En efecto, el rey castellano acudió a los cuatro días, reunió a los supervivientes (50 de los 500 caballeros y 600 de los 1.000 peones), y, abandonando el castillo, se retiró a 15 ŷumādà I (= 16 septiembre).

Más lacónico, el *Qirṭās* [1] se limita a señalar entre los sucesos ocurridos el año 578 (= 7 mayo 1182 – 25 abril 1183): «En este año conquistaron los musulmanes las ciudades de *Santafīla* (شنتفيلة) y de *Q.līŷ* (قليج [2]). Todos los cristianos que había en ellas fueron muertos, y arrebatadas sus mujeres y tesoros».

Por su parte, Ibn Jaldūn dice en su *Kītāb al-ᶜibar*, según la traducción de Slane [3], extractando al *Anónimo* o a la fuente de éste: «Rentré [Abū Yaᶜqūb] dans sa capitale, l'an 577 [= 17 mayo 1181 – 6 mayo 1182], après avoir pris la ville de Cafsa..., on lui apporta la nouvelle qu'Alphonse, fils de Sancho [III], avait mis le siège devant Cordoue; que les troupes de ce roi faisaient des incursions jusqu'aux environs de Malaga, de Ronda et de Grenade; qu'elles avaient attaqué la ville d'Ecija, installé une garnison dans *Chenghīla* (شنغيلة), forteresse dont elles venaient de faire la conquête, et qu'alors elles s'étaient retirées. On lui annonça aussi que le Sīd Abū-Isḥāq avait assiegé *Chen-*

[1] Ed. Tornberg, *Annales regum Mauritaniae*, Upsaliae 1843, I, p. 179; ed. litografiada de Fez, s. a., p. 172.

[2] Así la ed. Tornberg. La de Fez trae *Aqlīŷ* o *Iqlīŷ* (اقليج). A continuación nos ocuparemos de este topónimo.

[3] Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, II, p. 203.

ghīla pendant quarante jours avec un corps de troupes réunies pour cet objet, et qu'il avait rebroussé chemin sur la nouvelle qu'Alphonse était parti de Tolède et marchait au secours de la forteresse».

Del lado cristiano tenemos sobre esta expedición una mención en los *Anales Toledanos I*os [1]: «El Rey Don Alfonso entró con gran Huest en tierra de Moros e priso a *Sietfila*, era MCCXX», y un documento, fechado en VI idus de agosto era MCCXX (= 8 agosto 1182), por el que la Orden de Santiago, en trueque con la de Calatrava, entró en posesión de Ocaña, dice en la data: *regnante Rex Alfonso in Castella et in Toleto: anno quo Rex primum angustum fecit super Cordoua et cepit* Sectilia [2].

No habla, en cambio, de la campaña el arzobispo historiador Jiménez de Rada, a pesar de que ya vivía en tiempos de Alfonso VIII y de que al fin de este reinado intervenía señaladamente en la política. Aparte la innovación que introdujo en el tipo habitual de crónica, escribía el gran personaje al fin de sus días, luego de haber visto sucesos de la trascendencia de Alarcos, las Navas, y sobre todo de la toma de Córdoba, ante los cuales los más menudos hechos de guerra anteriores palidecían casi totalmente. De aquí, sin duda, proviene su silencio o la exigua información sobre la actuación de Alfonso VIII entre la toma de Cuenca (1177) y la rota de Alarcos.

¿Qué identificaciones se han propuesto para el topónimo شنتفيلة, del que el شنغيلة de Ibn Jaldūn no es más que una deformación?

Gayangos, en sus *Mohammedan Dynasties in Spain*, II, apéndice [3], p. LXI, propone leer شتفيلة, y basándose en la trans-

1 Ed. Flórez en *España Sagrada*, XXIII, p. 392. — Según comunicación que debo a don Manuel Gómez-Moreno, de los mss. de la B. N. de Madrid que contienen esta obra, los nos 7.602, 1.376 y 18.437 dan la forma *Sietfila*, y el no 1.346 no contiene la noticia.

2 Rades y Andrada, *Chronica de Santiago* (Toledo 1572), fo 16, c. 2.

3 Al editar los capítulos del *Kitāb al-ʿibar* de Ibn Jaldūn referentes a los Almohades.

cripción del analista toledano, indica una posible identificación con *Sietefilla*, unos 7 kilómetros al NO. de Lora del Río, donde, según Idrīsī [1], existía en sus tiempos un castillo, indudablemente destinado a proteger uno de los accesos al valle del Guadalquivir desde Sierra Morena [2].

Dozy y de Goeje, al editar precisamente ese pasaje de Idrīsī, se conformaron con la identificación de Gayangos y hasta la razonaron filológicamente [3]. En cambio, Slane, en nota a la traducción de Ibn Jaldūn antes citada, se limita a decir que la localidad en cuestión es desconocida. Otro tanto hizo Beaumier en su traducción del *Qirṭās* (p. 385), transcribiendo *Chantafyla*. Más tarde, Gaspar Remiro (*Murcia musulmana*, p. 241 y nota 2), leyó en Ibn Jaldūn *Santa-Jilva* y escribió atinadamente: «parece que este castillo se hallaba cerca de Carmona». Por último, Huici, en su traducción del *Anónimo* (p. 20), sin tener en cuenta el silencio de unos ni la discrepancia de Gaspar, parece aceptar de plano la identificación con *Sietefilla*, también seguida por la mayoría de los historiadores modernos.

La identificación de *Šantafīla* con *Sietefilla* no sólo rebaja y explica mal, sino que deja desconocida la hazaña de Alfonso VIII, que lo que hizo en esta campaña fué nada menos que

[1] Cf. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. Dozy et De Goeje, p. 254, hablando del camino entre Córdoba y Sevilla: «De Lora ou va au bourg de Ṣadif, en face duquel, sur la gauche du voyageur, est un fort construit sur une haute montagne. Ce fort s'appelle *Chant Fila* [شنت فيلة]; il appartient depuis longtemps aux Berbères».

[2] Es curioso notar, sin embargo, que este castillo, según su estado actual, diríase totalmente reconstruído, o poco menos, por los Hospitalarios, a quien se lo donó (junto con los de Lora, Almenara, Malapiel, Peñaflor, Algarín y Alcoleya) Fernando III, al parecer en 1241, pues, aunque Argote de Molina (*Nobleza de Andalucía*, Jaén 1866, p. 246) inserta el documento con fecha 6 marzo 1249, Ximena (*Obispos y Annales Eclesiásticos del Obispado de Jaén y Baeza*, p. 140), le da la citada de 1241, que debe de ser la auténtica, pues la donación está fechada en Córdoba, donde a la sazón residía el monarca y a la que no parece haber vuelto después de la reconquista de Sevilla. Con todo, bueno será notar que Lora, una de las plazas donadas, no fué reconquistada hasta 1247.

[3] *Loc, cit.* supra, nota a la p. 255.

organizar, dentro de territorio musulmán y a más de 150 kilómetros de sus propios «extremos», una posición aislada, un enclave que ponía en serio peligro la dominación musulmana en la península, análogo, en cierto modo, a lo que fueron, en tiempos de Alfonso VI, el fuerte de Balillos, cerca de Granada [1], o el de Aledo, en el acceso a la vega de Murcia, o, en la época de Alfonso el Batallador, el de Benicadell, próximo a Alicante [2].

La plaza en cuestión debía de hallarse, en efecto, no al N. del Guadalquivir, como Sietefilla, sino unos 30 kilómetros al S. de dicho río, a la izquierda de éste, o sea donde radican Écija, Carmona, la misma Sevilla y los territorios de Granada, Málaga, Ronda y Algeciras, que se citan junto con ella en los textos árabes antes mencionados. En la zona centro izquierda del Guadalquivir y sin alejarnos mucho de él, es donde hemos, pues, de buscar una localidad que pueda ser la ganada y luego evacuada por los castellanos en 1182.

Dicha localidad puede muy bien ser la que Idrīsī designa شنت ياله *(Šant Yāla)*, cerca de Poley, o sea Aguilar [3]. Dice así el geógrafo árabe, según la traducción Dozy-De Goeje (p. 253): «Dans le voisinage de Polei est Santa-Ella, lieu fortifié, bâti sur un terrain aride; l'eau ne se trouve qu'à une grande distance». Ŷāqūt, según Alemany, menciona una شنتجالة, *Šantaŷālla*, que, para el erudito español, es la misma que el propio Ŷāqūt llama شمجلة *(Šamŷalla)* o شمجيلة *(Šamŷīlla)*, al hablar del distrito de

[1] Cf. E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» du roi zīride ʿAbd Allāh*, en AL-ANDALUS, IV [1936], pp. 30 ss.

[2] Además de los pasajes antes citados sobre *Šantafila*, existe otro, muy impreciso, de Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, en sus *Masālik al-abṣār*, que dice así, según la traducción de Fagnan *(Extraits inédites relatifs au Maghreb*, Argel 1924, p. 106): «Le château de *Chant Fila* est très fort et sert de lieu de refuge». — [Ya notaron Dozy y de Goeje, en su edición de Idrīsī, p. 255, n. 1, que *Šantafila* aparece citada en Ibn Ḥayyān, ms. de Oxford. Cf. ahora, ed. Antuña, París 1937, p. 84, l. 4: وخرج من قرطبة ليلاً مع أصحابه فسروا ليلهم وأصبحوا بحصن شنت فيلة المجاور لمدوّر الصدف . . . — *N. de la R.*]

[3] Sobre esta identificación, cf. Dozy, *Recherches* [3], I, p. 307.

Reiyo (Málaga), y la شنتجلة *(Šantaŷalla)* o شنتجيل *(Šantaŷīl)* de los *Marāṣid* [1]. Indudablemente, a pesar de las diferencias de grafía, se trata siempre de la misma ciudad, que Dozy-De Goeje identificaron bien con *Santaella*. Esta localidad se halla, en efecto, de acuerdo con las indicaciones de Idrīsī, a 22 kms. al E.NO. de Écija; a 17 kms. y medio al O.NO. de Aguilar, y a 36 kms. al S.SO. de Córdoba. En la documentación inmediatamente posterior a la reconquista se le llama *Sca Ella* (léase *Sta Ella)*, y la Primera Crónica General ya la designa como nosotros hoy. Su emplazamiento es, como dice Idrīsī, pobre en agua, si bien no árido, pues su tierra negra es feracísima, y un refrán local pone en boca de la ciudad: «a campiña, capilla y campana nadie me gana».

Santaella casa perfectamente con cuanto nos dicen los autores árabes sobre la campaña de Alfonso VIII en 1182. En efecto, la posesión de Sietefilla (7 kms. al N. del Guadalquivir y al pie mismo de Sierra Morena) sólo podía obstaculizar en cierto modo las comunicaciones entre Sevilla y Córdoba por la margen derecha del río, mientras que la posesión de una posición tan privilegiada y central como Santaella sí que constituía un serio peligro para la dominación almohade en al-Andalus, por impedir el aprovechamiento de la campiña sevillano-cordobesa, granero principal de la España musulmana, y por constituir una seria amenaza contra Sevilla y la vega de Granada.

Sin embargo, la empresa de Santaella era prematura. Alfonso VIII, que aún había de probar la fuerza musulmana en Alarcos, tuvo que evacuarla en septiembre de 1182, y sufrir, como probable represalia, la incursión de Ibn Wannūdīn contra Talavera en ŷumādà II 578 (= mediados de octubre 1182) [2]. Y que la evacuación fué cuando dice el Anónimo lo confirma el que Ibn Ŷubayr, al iniciar su famosa peregrinación a la Meca, y trasladarse de Granada a Tarifa — entre el 14 y el 26 de febrero de 1183 — vía Cabra, Écija y Osuna, hubo a la fuerza de pa-

[1] J. Alemany, *La Geografía de la Península ibérica en los escritores árabes*, p. 125.

[2] *Anónimo de Madrid y Copenhague*, ed. y trad. Huici, p. 22.

sar por Santaella o muy cerca, y no dice — como seguramente no habría dejado de hacerlo — que se hallara en poder de cristianos [1].

Recuperada por los musulmanes, Santaella no vuelve a sonar hasta que, en 1240 o principios de 1241, con la reconquista del sector Almodóvar-Moratalla, en el centro del valle de Guadalquivir, cayó definitivamente en manos cristianas [2]; pero siguió habitada por musulmanes, ya que en una resolución referente a lindes, concertada en 6 febrero 1263 entre don Fernando, obispo de Córdoba, y el maestre de Santiago don Pelayo Pérez de Correa, suscribe un *hamete habenmaic* o *hamete abenxait* [Aḥmad ibn Zayd?] *Alcayat de Sta Ella*, que, junto con el *Alcayat Aboambre* [Abū ᶜAmr] de Écija, se declara vasallo del rey de Castilla [3].

Éralo éste ya Alfonso X, que, en 12 marzo 1265, donó Santaella, con todas sus pertenencias, al Concejo de Córdoba «por muchos servicios que fizieron [los de Córdoba] al rey don Fernando nuestro padre e a nos, e por grand sabor que avemos de les fazer onrra, e bien, e merced» [4]. Tal donación no debió de ser motivada, como otras muchas, por ayuda contra el recién dominado alzamiento general musulmán — motivo que suele declararse expresamente, cuando existe —, sino como parte de un plan general de defensa de la frontera, liquidando la precedente política de convivencia. En efecto, la táctica contemporizadora de San Fernando — que, como su consuegro Jaime I en Valencia, dejaba vinculada al terruño la mano de obra musulmana, necesaria en tierras de grandes posibilidades agrícolas — hubo de ser cambiada como consecuencia del ya citado alzamiento. *Hamed ben Maic* o *Xait* abandonaría Santaella (como Abu ᶜAmr, del que sabemos que era hijo del alcaide anterior *Ben*

1 Ibn Ŷubayr, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, etc.*, tr. C. Schiaparelli, Roma 1906, p. 3.

2 Cf. *Primera Crónica General de España*, ed. Menéndez Pidal, página 740.

3 *Libro de las Tablas*, del Archivo de la Catedral de Córdoba.

4 Privilegio otorgado en Sevilla y cuyo original se conserva en el Archivo Municipal de Córdoba.

Porcoz [1], abandonaría también Écija) y el Rey Sabio donaría Santaella — muy cercana a la frontera de Granada, estado que de vasallo había pasado a enemigo — a una corporación con recursos militares propios, que eximiera a la corona de velar por ella, salvo en caso de grave apuro [2].

Finalmente, diremos unas palabras sobre la etimología de Santaella. En principio, parece uno de los muchos topónimos compuestos de dos elementos, el primero de los cuales es شنت, *santo*. Pero es posible que tenga algo que ver con *Singilis*, nombre del Genil en época romana. Se dirá que Santaella dista de este río 6 kms. y medio; pero casi tres veces a más distancia que él se halla el Castillón de Valsequillo (6 kms. al O.-NO. de Antequera) y es indudable que se llamó *Singilia Barba*. Es más: una autoridad como Hűbner ha sugerido que *Barba* podría ser un modo de diferenciar esta *Singilia* de otra, también en la Bética, que bien pudiera ser Santaella [3].

[1] Por una partición de término entre la iglesia de Córdoba y la Orden de Santiago, referente a Priego, Tiñosa, Carcabuey y Algar, convalidada por Alfonso X a 12 febrero 1262 e inserta en el *Libro de las Tablas* del Archivo de la Catedral de Córdoba. En el f° XIII *v* se cita a *Aben Porcoz* como alcaide de Écija, y luego, en otra partición promovida, de un lado, por el infante de Molina y el obispo de Córdoba, y, de otro, por la Orden de Santiago, convalidada por el mismo rey a 22 febrero 1263 (*ibid.*, f° X *v*), figura ya como tal *Aboamre fijo del alcayat Aben porcoz*.

[2] Algo parecido sucedió con Osuna, circunscripción entonces lindante con Santaella, que fué donada en 29 diciembre 1264, a la Orden de Calatrava, con la obligación para ésta, que no se cumplió, de trasladar a Osuna desde Calatrava la Nueva la casa matriz de la Orden y de que Osuna fuera en adelante Encomienda mayor. Cf. *Bull. de Calatrava*, pp. 123-25. En Calatrava la Nueva había quedado instalado, algo después de la Batalla de las Navas, el conventual de la Orden, fundada por Diego Velázquez, y allí continuaba al pasar el maestrazgo a la corona. Las crónicas hablan de un *Castel dominarum*, en paraje no distante de Salvatierra, que había pertenecido a la Orden de Calatrava y que volvió a ella al ser recuperado en 1214 por Alfonso VIII; pero la *Crónica latina*, ed. G. Cirot, p. 73, nos demuestra que se trata de Calatrava la Nueva: *iuit ad castellum dn̄arum quod nunc dicitur calatraua nueva et cepit ipsum et retinuit*.

[3] La identificación de *Singilia Barba* resulta de varias inscripciones halladas en dicho pago y de otras, de igual procedencia probable, que se hallan en Antequera, de todas las cuales se ha ocupado Hűbner en su célebre repertorio.

II

En el texto, antes mencionado, del *Qirṭās* se dice, como hemos visto [1], que los Almohades, el año 578 (= 7 mayo 1182 – 25 abril 1183), antes de la campaña de Santarén, conquistaron la ciudad de *Šantafīla* (topónimo ya estudiado) y la de *Q.līŷ* (قليج; en la ed. de Fez: اقليج, *Aqlīŷ* o *Iqlīŷ*; Beaumier transcribe *Akelych* [2]), «en las que todos los cristianos fueron muertos y arrebatadas sus mujeres y tesoros», sin especificar si ambas conquistas se realizaron en un mismo estado o en estados diferentes.

La plaza de *Q.līŷ* no podía hallarse en los dominios de Fernando II de León, ya que éste, por tales fechas, era aliado de los Almohades, para contrarrestar la actuación militar conjunta del castellano Alfonso VIII con el portugués Alfonso Enríquez [3]. Debía, pues, de hallarse en los dominios de uno u otro de estos últimos soberanos.

No hay ningún dato positivo que nos autorice a suponer que la citada plaza se hallase en el estado castellano (ni, mucho menos, como última hipótesis, en el catalano-aragonés). Huici, erróneamente, basado en una somera identidad fonética, identificó *Aqlīŷ* con *Uclés* [4]. Ahora bien: del sector de Uclés refiere

[1] Cf. supra, p. [2] = 322.

[2] En su trad. francesa del *Qirṭās*, p. 385.

[3] Esta alianza almohade-leonesa debió de comenzar como consecuencia de la expedición emprendida por el leonés contra Jerez en 1177 (que tan mal término tuvo para el monarca cristiano, según el *Anónimo de Madrid y Copenhague*, p. 14), y acabar como consecuencia de la paz de Lavandera-Fresno (1° junio 1183) entre Fernando II y su sobrino Alfonso VIII, en la que se convino que el primero se apartaría de los musulmanes, si bien no antes de la Navidad de ese año. En efecto, entre 1177 y 1184 no hay ningún indicio en la documentación leonesa de actividad antimusulmana. En cambio, en 19 enero 1184 Fernando II estaba asediando Cáceres (cf. Julio González, *Regesta de Fernando II*, pp. 325-29), y, si bien hubo de levantar el cerco ante el avance de Abū Yaʿqūb, contribuyó luego bastante, en julio, al fracaso de la ofensiva almohade contra Santarén.

[4] A. Huici, *El Cartás, traducción castellana* (Valencia 1918), p. 274.

Rades y Andrada que el castillo fué combatido en 1176 por los moros, pero sin que éstos, por la tenaz resistencia que se les ofreció, lograran adueñarse del castillo local como tampoco del próximo de Alharilla [1]. Además, tal hecho, de haberse producido, habría dejado rastro en la abundante documentación santiaguista que conservamos, dado que por aquel entonces era ya Uclés la residencia castellana de la Orden de Santiago.

Tenemos, pues, que buscar a *Aqlīŷ* lejos de la sede santiaguista y en el estado que nos queda por examinar, en la parte cristiana de la península lindera con los musulmanes, o sea en el recién constituído Portugal, cuyo soberano Alfonso Enríquez fué tan tenaz antagonista de los Almohades.

El *Anónimo de Madrid y Copenhague,* según la traducción de Huici (p. 18), refiere que Ibn Wannūdīn, al frente de un ejército musulmán, se apoderó de todos los ganados que encontró en las afueras de Evora y acampó junto a esta ciudad el día de la ʿāšūrā' de 577 (= 25 mayo 1181); que taló sus árboles y mieses; que, al cabo de dos días, la abandonó para atacar otro castillo cristiano llamado *Fonch* (?), del cual se apoderó, cautivando 400 mujeres y 120 hombres; y que regresó vencedor a Sevilla el 1° muharram (= 17 mayo 1181) [2].

El topónimo subrayado aparece escrito فج en el ms. madrileño del *Anónimo;* el de Copenhague tiene فنج, que es lo que Huici ha transcrito *Fonch* (!). Pero si corregimos esta grafía en قلج — sin ninguna violencia, dadas las características de la grafía árabe — obtendremos la solución del enigma y la identificación del falso *Fonch* y del enigmatico قليج del *Qirṭās:* Se trata de *Quluŷ* o *Qulīŷ*, el actual *Coruche*, en el Alemtejo, avanzada

[1] En Alharilla, hoy simple ermita, no hay vestigio de castillo; pero como a 2 kms. y medio al NE. de la ermita, a la margen derecha del Tajo (o sea la de enfrente a Alharilla), se hallaba la fortaleza importante de Fuentidueña (citada en la primera confirmación pontificia de la Orden de Santiago, *Bul. de la Orden de Santiago*, p. 146), es muy verosímil que se trate de ésta, y que ésta haya cambiado de nombre.

[2] Sobre la evidente incompatibilidad de las fechas dadas ha llamado la atención Huici (p. 18, nota 1), sin proponer solución para ella. Dentro de un momento nos ocuparemos del asunto.

cristiana al S. del Tajo, en el camino del mediodía portugués hacia Santarén y Coimbra, que a los Almohades más interesaría destruir que poseer.

Efectivamente, el *Chronicón Lusitano* dice [1]: *Aera 1218* [= año 1180] *iterum venerunt* [los sarracenos] *ex improviso et de insperato ad castellum de Coluchi et ocupantes diruerunt illud, interfectis et in captivitatem ductis omnibus habitantibus ejus* [2]. El suceso se halla, además, comprobado por el otorgamiento de foral, en 1182, a la mencionada población; documento en que la frase *Coluchi, quam a sarracenis abstulimus* puede interpretarse como prueba de que los portugueses recobraron la plaza, aunque según Herculano [3], dicha frase no supone que los Almohades llegaran a ocuparla, por ser frecuentes en los forales de este tipo parecidas fórmulas, que aluden a la primera toma de posesión de una ciudad por los cristianos.

Como se ve, el *Cronicón* fija la caída de Coruche en 1180, mientras el *Anónimo* la señala en 1181 y el *Qirṭās* en 1182. Respecto a este último, téngase en cuenta que su alusión es muy sumaria y que resume noticias de dos campañas distintas y por diferentes territorios. El pormenorizado relato del *Anónimo* ya hemos visto que tiene erradas las fechas. Considerando la primera como más precisa y circunstanciada que la segunda, y, por tanto, más de fiar, tendremos que Ibn Wannūdīn actuaba contra Coruche a fines de mayo. Esto hubo de ser en el año 1181, y no en el de 1182, cuando Alfonso VIII, como vimos en el apartado precedente, avanzaba por el valle del Guadalquivir. Hemos, pues, de preferir la fecha del *Anónimo* y desechar la del *Qirṭās*.

Reconquistado Coruche por los cristianos pasó a poder, casi inmediatamente, de la Orden de Calatrava. En la segunda de las

1 Ed. *España Sagrada*, XIV, p. 416.

2 El *Cronicón Lusitano* extracta aquí al *Anónimo* o a la fuente de éste. Puede parecer extraño, pero es así, y en otro pasaje posterior, al hablar de los preparativos de la campaña de Yūsuf contra Santarén (p. 417) se ve con toda evidencia que el *Cronicón* plagia «in extenso» un texto árabe.

3 *Historia de Portugal*, ed. David Lopes, III, p. 112.

confirmaciones pontificias de la Orden (4 noviembre 1187) se le llama, al enumerar las pertenencias de la misma, *Castellum de Culuce;* en la tercera (28 abril 1199), *Castellum de Gulluce;* en la cuarta (20 mayo 1214), *Castellum de Culluchio* [1]. Indicio de su importancia militar es que, a pesar de pertenecer a la Orden de Calatrava, el monarca portugués Sancho I le favoreció, hacia 1188, con una manda testamentaria con destino a reforzar sus muros [2].

II

Hemos visto en el apartado anterior que el اقليج del *Qirṭās*, o sea Coruche, fué confundido por Huici con *Uclés*. El nombre árabe de este topónimo parece predispuesto a confusiones. Vamos a citar otra.

Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa* (ms. de la R. Acad. de la Historia, II, p. 28) dice: واستولى العدوّ في مدّة ابن سعد على مدينة طرطوشة عام ثلاث وأربعين وخمسمائة وعلى حصن افليج وحصن سرانية, o sea: «En tiempos de Ibn Sa'd [ibn Mardanīš, el Rey Lobo], el enemigo se apoderó de la ciudad de Tortosa el año 543, y del castillo de افليج y del castillo de سرانية» [3].

Codera, en su *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Zaragoza 1899), p. 126, alude a este texto y dice: «Por el mismo tiempo [hacia 1149], y sin que conste de un modo claro que pertenecieran al dominio del rey Lobo, aunque Abenaljatib habla de ello en la biografía de éste, los cristianos se apoderaron de *Uclés* y del castillo *Serranía*». Y añade en nota: «No conceptúo muy probable el que Uclés permaneciera en poder del rey Lobo hasta el año 1157 (años 551 y 552 de la héjira) y que entonces la cediera al Emperador don

1 Cf. *Bull. de Calatrava*, pp. 22, 31 y 42.

2 Herculano, *Hist. de Port.*, ed. cit., III, p. 337.

3 Cf. edición del Cairo, II, p. 89. Aquí el último topónimo se lee: شرانية.

Alfonso en permuta por la villa de Alagón, como se dice en un artículo acerca de Uclés, publicado en el t. II, p. 185, del *Boletín de la Sociedad de Excursionistas*».

Gaspar Remiro, posteriormente, en su *Murcia musulmana* (Zaragoza 1905), p. 195 y nota 1, alude también al texto de Ibn al-Jaṭīb y al comentario de Codera. Tras de advertir que los escritores árabes escriben اقليش para designar Uclés, añade: «Bien pudiera ser que los autores musulmanes transcriban el nombre árabe de ambas maneras افليج y اقليش, o que haya error de copia en el texto de la Real Academia de la Historia, o que se trate de un castillo distinto del de Uclés».

Esta última hipótesis es la única buena, porque, en efecto, افليج no es *Uclés*, sino *Flix*, lugar ribereño de la margen derecha del Ebro. Así lo comprueban dos nuevos textos árabes relacionados entre sí: uno del *Anónimo de Almería*, traducido por R. Basset [1], y otro de la *Tuḥfat al-mulūk*, vertido por Fagnan [2].

Dice el pasaje del *Anónimo de Almería:* «L'Ebre coule à la surface de la terre, depuis qu'il sort des monts Iberiques (?) jusqu'à son embouchure, à une distance de 15 jours. Les gens échangent des signaux lumineux à une distance de cent milles, depuis le haut de la ville de Tudèle jusqu'à Mequinenza et de même, depuis la forteresse d'*Uclés* (?) jusqu'à Tortose». Como se ve, Basset ha incurrido en el mismo error de interpretar por Uclés un topónimo que los manuscritos del texto dan en las formas ابليش, اقليس e افليش; pero aquí el contexto hace a todas luces patente dicho error, antes más disculpable y disfrazado, por estar aislado el topónimo. Fagnan no ha incurrido en él, al traducir el pasaje de la *Tuḥfa* — copiado del *Anónimo* —, que dice así: «Le cours du fleuve à la surface du sol, depuis sa sortie des montagnes de Ebre (ابره) jusqu'à son embouchure maritime, est de quinze journées de marche. On y échange des

1 *Extrait de la description de l'Espagne, tiré de l'ouvrage du géographe anonyme d'Almeria,* apud *Homenaje a don Francisco Codera,* Madrid 1904, texto, p. 631, y trad., p. 644.

2 En los *Extraits inédits* antes citados, p. 129. — El autor de la *Tuḥfa* es Aḥmad ibn ʿAlī Maḥallī, que, según Fagnan, vivía en el siglo XVI.

signaux lumineux depuis l'amont de Tudèle jusqu'à Mequinenza, comme aval depuis le château-fort d'*Aflīs* jusqu'à la ville de Tortose, qui est située sur le fleuve dans la direction de Tardjioūch». Como se ve, aquí el traductor no ha interpretado, y, en nota, dando las variantes de Basset, añade que el contexto exige una localidad *sobre e Ebro, al N. de Tortosa*, probablemente en en el tramo casi recto en que el río corre en dirección N.-S., porque la identificación con Uclés — hacia Cuenca, tras la cadena montañosa, alejada de la región descrita — es inaceptable.

Esta localidad es *Flix*, que se alza a orillas del Ebro, precisamente entre Mequinenza y Tortosa. Su castillo fué heredado de los Templarios, en 24 agosto 1153, por el conde Ramón Berenguer IV [1], mediante documento que le llama *Flexio*. Otro, de 9 enero 1161, le llama *Flesio*. Siempre como castillo, aparece en nuevos documentos de 1270, 1271 y 1272 [2]. Su posición estratégica hizo que en 1398 – 1400 lo adquiriera la ciudad de Barcelona para vigilar la navegación en el último tramo del Ebro y la llegada de los cereales que por esa vía fluvial le venían desde Aragón [3]. Fernando el Católico pretendió en vano en 1495, que le fuera cedido, sin duda para poner fin a las discusiones entre la ciudad condal y los cerealistas de aguas arriba [4]. En 1707 [5] aún

[1] Cf. P. de Bofarull, *Colec. de docs. inéd. del Arch. Gen. de la Cor. de Aragón*, IV, pp. 208-211.

[2] Reseñados por J. Martínez Ferrando en *Cat. de los docs. del A. R. de Valencia*, I, nos 973, 1148 y 1283.

[3] Cf. *Rubriques de Bruniquer*, Barcelona 1912-1916, III, p. 212: «A 25 de Abril 1398, lo Consell de cent delibera que fos comprat lo Castell de Flix y de la Palma por 15.000 libras jaquesas, ques venía a instancia dels Acrehedors de Franch. de Santcliment, attes convenía molt, per ser la clau y principal graner de tots los grans qui devallan per Ebro, y, a 4 de Desembre 1400, anaren a pendre possessió de dita Baronía, y tornaren a 11 de Janer 1401». — Dada la índole de esta revista, recogeremos dos alusiones de las *Rubriques* (III, pp. 224 y 226) a la rueda o ruedas con que en Flix se elevaba el agua del Ebro para regar: «A 14 de Janer 1491 deliberen que vage un Conseller a Flix per veure si sera util fer carretera y nahora»; «A 13 de Agost 1499, scriuen al Batlle de Flix sobre la obra de la nahora del riu de Ebro a obs de regar».

[4] *Rubriques*, III, p. 225.

[5] *Rubriques*, III, p. 249.

era una baronía de Barcelona, que ésta debió de perder, con sus propios privilegios, al caer por asalto en 1714. El mapa nº 70 del *Atlas peninsular* de Tomás López («Región de Aragón») le reconoce todavía carácter militar, señalándolo como asiento de fortaleza.

IV

La identificación افليج = *Flix* facilita ahora la del otro topónimo de la *Iḥāṭa* (حصن سرانية o شرانية, interpretado por Codera: *castillo Serranía)* con el castillo de *Ciurana* (más antiguamente, *Siurana).*

Esta localidad fué ganada en 1153 por Ramón Berenguer, que a 29 abril de ese año otorgaba carta puebla a los nuevos habitantes. He aquí indicios de la resonancia del suceso en la historiografía medieval de la región: Cronicón Dertusense II: *Era MCXCI, anno MCLIII: Aschalona a rege Jerosolymitano et* Siurana *a B. Comite captae sunt* [1]. Cronicón Barcinonense I (viciando la fecha): *Anno MCXLIII, 6 kal. Decemb., fuit capta* Ciurana [2]. Cronicón Ulianense: *Anno MCLIII, capta fuit* Siurana *a Comite supradicto* [el de Barcelona] [3]. Recopilación de efemérides incorporada al acta de consagración de Santa María de Tarrasa: *Anno Domini millesimo centesimo LIII, VI Kal. Decembris, capta est* Siurana [4]. Cronicón Mallorquín (antes de 1334): Siurana *fuit capta anno Domini millesimo centesimo LIII, VI kal. decembris* [5]. Gesta Comitum Barcinonensium: *Post haec Mirauetum opinatissimum castrum anno Christi MCLIII [ac] non dicam munitissimum castrum* Siuranam, *sed montana fortissima et alia plurima castra circa litus Iberi*

1 Ed. J. Villanueva en *Viaje literario a las iglesias de España*, V, p. 238.
2 Ed. Flórez en *España Sagrada*, XXVIII, p. 331.
3 P. de Marca, *Marca Hispánica*, col. 758.
4 *España Sagrada*, XLII, p. 327.
5 *Memorial Histórico Español*, II, pp. 425 ss., con indicación de que la copia de la Academia dice *decembris* y la que vió Villamil decía *novembris*.

a Tortosa usque Caesaraugustam cepit [1]. Traducción catalana de la anterior: *E aprés assetyá Miravet, castell molt fort, el pres anno Christi Mil CLIII. Esters pres* Siurana *e tota la muntanya e tota la terra tro a Çaragoça* [2]. Crónica de San Juan de la Peña: *Postea adquisiuit* [R. Berenguer IV] *Fraguam ac fortissimum Castrum de Miraueto, anno scilicet Domini mcliiij. Postea adquisiuit castrum de* Ciurana, *mirabilis fortitudinis, et eius muntana, et plura alia castra et fortalitia quae sunt in ripa Iberi. Et demum adquisiuit loca et terras quae sunt a civitate Dertusae vsque Caesaraugustam* [3].

También hay huella en la documentación coetánea a la toma. Así, en una confirmación adicional a escritura de V idus abril año XIV del rey Ludovico el Joven, se dice haberse otorgado *quando* Siurana *a christianis capta fuit* [4].

Ciurana era, en efecto, un castillo muy importante. Sus condiciones defensivas eran grandes, pues el asedio, que terminó en diciembre 1153, había empezado ya en 12 julio, según documento de esa fecha, datado *in obsidione Siurane,* en que Poncius y Raimundus de Cervaria prometen una donación: *in tale quoque pacto quod ab ipso die quo Siurana erit capta usque ad primum continum annum* [5]. La extensa demarcación que le asignó Alfonso II de Aragón era seguramente trasunto de la que tuvo en época musulmana [6]. Su nombre era titular de todo

1 Apud *Croniques Catalanas,* Barcelona 1925, p. 40.

2 *Ibid.*, p. 131.

3 Ed. Jiménez de Embún, p. 124.

4 Apud *Les Cases de Templers y Hospitalers en Catalunya,* p. 302 de un pergamino de 1183). — La data está viciada, ya que, según la cronología de Villanueva (*Viaje,* comienzo del t. VI), el año XIV de Ludovico el Joven acabó en 31 julio, 1151. Ahora bien: la toma de Ciurana, según los viejos cronicones, fué en diciembre 1153, o sea el año XVII del reinado.

5 *Cartulari de Poblet,* ed. del Inst. de Est. Cat., Barcelona 1938, nº 227.

6 Según el doc. nº XIV del v. VIII de la *Colec. del Archivo de la Corona de Aragón* (de que da noticia E. Morera en el tomo *Tarragona* de la *Geografía General de Catalunya,* dirigida por F. Carreras y Candi, p. 393), esta demarcación iba desde el llano de Montroig, por Pradell y Colldejóu, abarcando el castillo de Escornalbou y todas las sierras, hasta la Espluga de Francolí y por encima de Montblanch y de la Riba.

un sector fronterizo, pues dos escrituras — otorgadas poco después de la reconquista de la plaza — hablan de alodios situados en un lugar llamado Speluncha o Expluga, *in marchio de Siurana* [1]. Los personajes que lo fueron sucesivamente poseyendo a partir de la reconquista fueron siempre de gran categoría, y en diversos momentos se le utilizó como cárcel de estado para presos y rehenes de gran relieve político — por ejemplo, los nietos del rey Carlos de Nápoles [2] —, lo que lo equiparaba al castillo de Játiva, uno de los más señalados, desde el punto de vista militar, en toda la confederación catalano-aragonesa.

El castillo y la montaña de Ciurana aparecen asociados en los documentos, como una misma entidad administrativa. *Montaña de Ciurana* debe de ser término equivalente a un supuesto árabe *Ŷibāl Siurana*. Estas denominaciones eran frecuentes en el Levante musulmán. *Montanea de Montornes* y *Montana de Abinzuliter* son, indudablemente, transcripciones de los correspondientes topónimos árabes empezando por *Ŷibāl* [3]. Otro tanto puede decirse del conocido término *Montañas de Prades*.

Por los textos cristianos se sabía que Flix y Ciurana habían sido reconquistadas en 1153; pero las identificaciones que acabamos de hacer, en relación con el texto de la *Iḥāṭa*, nos revelan que una y otra fueron ganadas al Rey Lobo, y, aunque era de presumir — pues sabemos que la soberanía de este monarca abarcaba terrenos no muy alejados de esas dos localidades —, no deja de tener interés el comprobarlo con toda evidencia.

FÉLIX HERNÁNDEZ JIMÉNEZ.

[1] Una de estas escrituras está fechada en 1161, pero la otra debe de ser una copia viciada, pues está datada en 29 septiembre 1152, cuando aún no se había conquistado Ciurana. Ambas forman parte del citado *Cartulari de Poblet*, pp. 132 y 133.

[2] Cf. G. de Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, I, f° 333, c. 3.

[3] La *Montanea de Montornes* aparece citada en la dotación de la iglesia de Tortosa por Alfonso II de Aragón (28 noviembre 1178), y también, unida a la *Montana de Abinzuliter*, en otra donación y confirmación de dicha iglesia por Jaime I, fechada en 3 septiembre 1225, *in obsidione Peñiscolae*, y publicada por M. Risco en *España Sagrada*, XLII, p. 324.

LA LEYENDA Y LA HISTORIA EN LOS ORÍGENES DEL IMPERIO ALMOHADE

En 1099 muere el Cid en Valencia, y a los pocos años empieza a difundirse su fama por todos los ámbitos de la historia y de la literatura españolas, para luego invadir las europeas y hacer de él una figura mundial — la única de existencia auténtica —, que, con Don Juan y Don Quijote, forma el trío de tipos universales que España ha dado a la humanidad. El hecho de que un caballero particular, desterrado por su rey, llegase a conquistar una ciudad como Valencia y a crearse en ella un pequeño principado fué un episodio tan extraño y admirado en los anales de la caballería feudal, que hace del Cid el último personaje de epopeya de la historia europea. Pero la leyenda, al disputar a la historia su vida, enmaraña de tal modo sus acciones, que hasta se llegó a negar su existencia y fueron necesarios los trabajos críticos modernos y el estudio de las fuentes musulmanas para fijar su personalidad y comprobar sus actos. La cidolatría y la cidofobia nos han trazado dos retratos tan dispares del Campeador, que tan pronto nos lo presentan como un desaforado héroe sobrehumano y hasta un santo, como nos lo pintan cruel, perjuro y traidor a su patria y a su religión [1].

Pues bien, frente a este caso único en la historia de España y en parangón con él, casi a raíz de retirarse de Valencia doña Jimena con los restos mortales del Cid, surge en las fragosidades del Atlas un oscuro estudiante beréber, de aspecto insigni-

1 Cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, t. I, p. 9.

ficante, vestido casi con harapos, pequeño de estatura, barbilampiño y eunucoide, acostumbrado a vivir con un mendrugo de pan y un poco de manteca o aceite [1], que va casi mendigando a Oriente, se asimila ávidamente la ciencia religiosa de las grandes escuelas de Egipto, Damasco y Bagdad y al volver al Magrib, sin más medios que su cayado, su zurrón y sus libros, ni más armas que su dialéctica, su intransigente fanatismo y su energía organizadora, implanta en todo el Noroeste africano una gran reforma religiosa y pone los cimientos del imperio almohade, que había de derrocar muy rápidamente al gran poder almorávide, para, superándolo en extensión y duración, florecer y desarrollarse, en el más brillante período de la historia del Magrib, a través de una dinastía de catorce Miramamolines. El éxito de esta empresa inverosímil provoca tal admiración entre los magribíes, que hace decir a un poeta:

Las huellas que ha dejado te informarán sobre él, como si lo vieses con tus propios ojos:
tiene los pies en una charca y la cabeza entre las estrellas [2].

Muḥammad ibn Tūmart, reconocido como Mahdī por sus secuaces, llevó a cabo una obra de mucha más envergadura y arraigo que la — por desgracia — efímera gesta de nuestro héroe castellano, y, como es natural, se vió sometido a los mismos y aun a mayores embates de glorificación exaltada y de odio despectivo entre los musulmanes. En vida fué tenido por el Mahdī (el descendiente de Muḥammad, que había de implantar definitivamente en la tierra el reino de Dios y de la justicia, que no se logró por la misión del Profeta, en venida que es equivalente de la segunda del Mesías al fin de los tiempos en el dogma cristiano) y se le atribuyeron por sus secuaces virtudes sobrenaturales, milagros y don de profecía. Pero, una vez destruído su imperio y abandonada su reforma religiosa, sus enemigos sólo vieron en él un ambicioso falsario, que recurría a los más burdos

[1] Ibn Jallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, III, 214.
[2] Salawī, *Kitāb al-Istiqsā'*, trad., p. 27.

engaños para imponer su autoridad, y que, en su fanatismo, derramaba fríamente la sangre de secuaces y adversarios para hacer que los ignorantes e impresionables cabileños del Atlas aceptasen, gracias a sus pseudo-milagros, su indiscutida superioridad. Y esta versión odiosa y parcial de los orígenes del imperio almohade — que bajo los Banū Marīn, sus debeladores, cristalizó en tantas leyendas negras o relatos absurdos, como los recogidos por el *Rawḍ al-Qirṭās* y los incorporados a las crónicas orientales de Ibn al-Aṯīr y de al-Nuwayrī — es la que ha pasado a la posteridad. Su santidad, su misión providencial, sus milagros, sus enseñanzas y hasta su culto, aún vivo en tiempos de Ibn Jaldūn [1], fueron olvidados luego, hasta por los mismos habitantes de Tīnmallal, centro de sus actividades. Cuando E. Doutté descubrió en 1904 la sede del movimiento almohade y estudió sus ruinas, ya apenas guardaban sus moradores el recuerdo del nombre del Mahdī, y, desde luego, habían olvidado su doctrina y se había perdido el rastro de las tumbas del famoso reformador y de los Califas sus sucesores, en aquel Escorial de los Miramamolines [2].

Entre los arabistas europeos — que no podían, como es natural, aceptar el cuadro providencialista y taumatúrgico de las virtudes y de la sinceridad de Ibn Tūmart, en su papel de Mahdī — los sombríos tintes que detractores y enemigos dieron a su figura encontraron plena aceptación. Goldziher, en su *Introducción al Libro de Muḥammad ibn Tūmart* [3], da como cierta su astucia y perfidia *(ḥīla, makr)* y acepta el juicio de Ḥasan b. ᶜAbd Allāh al-ᶜAbbāsī, que, en 708 (= 1308), en plena época marīnī, expone la vida y éxitos de Ibn Tūmart como un buen ejemplo de lo que la hipocresía y el falso celo del *amr bil-maᶜrūf* pueden ocultar de pura ambición, y del poder que tales apariencias suelen dar para atraerse a las masas y producir trastornos políticos [4].

1 *Kitāb al-ᶜIbar*, II, 309 = trad. II, 360.
2 Doutté, *En tribu*, p. 124.
3 P. 101.
4 El mismo juicio merece a A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendlan-*

Vamos, pues, a estudiar y analizar las leyendas, tanto favorables como adversas, que tratan de explicar y justificar la sorprendente aventura del teólogo mendicante, y de su humilde discípulo y sucesor, el glorioso califa ʿAbd al-Mu'min.

Leyenda de su encuentro con Algazel.

Los Almorávides, aconsejados por los alfaquíes, sobre todo por Ibn Ḥamdīn, el cadí de Córdoba, quemaron públicamente y proscribieron con las más graves penas los libros de al-Gazālī. En cambio, durante el período almohade se difundieron con gran éxito sus doctrinas y empezó a ser considerado como el doctor máximo de la comunidad musulmana. Al ver que la condenación de sus libros había sido seguida por el rápido y espectacular derrumbamiento del imperio almorávide, fué irresistible la inclinación a establecer entre estos dos hechos una relación de causa a efecto, y se formó la primera leyenda sobre el Mahdī.

Éste, que nunca vió a al-Gazālī, de cuya espiritualidad tanto difiere, es presentado como un fervoroso discípulo suyo, y se le elige teatralmente para vengar en los almorávides la ofensa inferida al venerado maestro. He aquí la versión de *al-Ḥulal al-mawšiyya* [2]:

Salió al-Mahdī de su patria, Harga, cábila del Sūs al-aqṣà, en busca de la ciencia, el año 500 (= 25 septiembre 1106 a 21 agosto 1107). Pasó a al-Andalus y desde Almería fué en una nave a Siria.

der, II, p. 642; a Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. Chauvin (1879), p. 373, y a Réné Basset, en la biografía de Ibn Tūmart, *Encyclopédie de l'Islam*, II, 451. Más recientemente, en su trabajo *Ibn Tūmart et ʿAbd al-Mu'min: le Faḳīh du Sūs et le Flambeau des Almohades*, Lévi-Provençal habla ya de la figura profundamente atractiva del reformador religioso, creyente sincero en su misión (*Mémorial Henri Basset*, II, 22). Del mismo modo se expresan H. Basset y H. Terrasse en sus *Sanctuaires et Forteresses almohades*, p. 20.

[2] Ed. Allouche, p. 85.

Estudió con el imām Abū ʿAbd Allāh al-Ḥaḍramī; en Egipto con el imām Abū-l-Walīd al-Ṭurṭūšī, y en Bagdad con el imām Abū Ḥāmid al-Gazālī. El libro de éste titulado *Iḥyā' ʿulūm al-dīn [= Vivificación de las ciencias de la religión]* había llegado a al-Andalus y al Magrib, y los alfaquíes de Córdoba trataron de él y le censuraron algunas cosas. Dice Ibn al-Qaṭṭān: Sobre todo el cadí Ibn Ḥamdīn, porque se excedió en esto, hasta declarar infiel a todo el que lo leyera. Trató de él y excitó contra él al Sultán, quien convocó a los alfaquíes. Convinieron en quemarlo, y ʿAlī b. Yūsuf, aceptando su dictamen, mandó darlo al fuego. Fué quemado en Córdoba, y escribió al resto del país, mandando hacer lo mismo. Así, se sucedió sin interrupción la quema de lo que apareció en el país del Magrib en aquel tiempo, y se dice que esta quema fué causa de la desaparición de su reino y de la disgregación de su unidad.

Cuenta Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, citando a ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-ʿIrāqī, anciano jeque de la ciudad de Fez, que dijo: Estando yo en Bagdad, en la escuela del jeque imām Abū Ḥāmid al-Gāzālī, vino a él un hombre de espesa barba, con un turbante de lana en la cabeza, que entró en la escuela, se dirigió al jeque Abū Ḥāmid, y le saludó. Le dijo al-Gazālī: «¿De dónde es el hombre?» Le contestó: «De al-Magrib al-aqṣà.» Le preguntó: «¿Entraste en Córdoba?» Le dijo: «Sí.» Le preguntó: «Cómo están sus alfaquíes?» «Bien»' le contestó. «¿Acaso les ha llegado el *Libro de la Vivificación [al-Iḥyā'/?*» «Sí», le dijo. «Y ¿qué dicen de él?» Se calló el hombre por vergüenza. Insistió con él para que hablase, y, bajando la cabeza, le refirió su quema y lo sucedido, tal como ocurrió. Dice que se inmutó su rostro y extendió su mano para imprecar, y que los discípulos decían: «Así sea.» Dijo: «Destroza su reino como han destrozado mi libro; y extingue su imperio como lo han quemado.» Dijo Abū ʿAbd Allād b. Tūmart al-Sūsī, el apellidado al-Mahdī: «¡Oh imām, pide a Dios que ponga esto en mis manos!» No le hizo caso. Al cabo de unos días, llegó al círculo de al-Gazālī otro jeque del tipo del primero. El jeque Abū Ḥāmid le interrogó, y le informó sobre la verdad de la noticia anterior. Hizo la misma imprecación que la primera, y le dijo el Mahdī: «Por mi mano, si Dios quiere», y dijo al-Gazālī: «¡Dios mío! Pónlo en sus manos.» Aceptó Dios su súplica y salió Abū ʿAbd Allāh b. Tūmart de Bagdad; se dirigió al Magrib, y

conoció que la súplica del jeque no sería rechazada, y le sucedió lo que se contará, si Dios quiere.

Como se trata de un cuadro pintado por la imaginación, no habrá de extrañarnos que cada cronista nos lo presente retocándolo a su guisa. Así, al-Marrākušī pone la entrevista, no en Bagdad, sino en Siria, durante la época de retiro ascético de al-Gazālī, a quien hace decir, al enterarse de la quema de sus libros y pedir venganza a Dios: «Presiento que el ejecutor de esto se encuentra en esta reunión», con lo cual Ibn Tūmart, que ya había concebido la idea de sublevarse contra los almorávides, se confirma en su propósito.

El *Rawḍ al-Qirṭās* [1] se limita a asegurar que al-Gazālī, cuando se le presentó el Mahdī, le sometió a un minucioso interrogatorio, y después que se retiró, dijo a los presentes: «Este beréber ha de fundar un imperio; se sublevará en al-Magrib al-aqṣà; se enaltecerá su poder y se dilatará su reino. Esto se manifiesta en él por sus señas personales y se declara por sus cualidades. Han llegado las noticias de ello y lo indican las señales y las huellas».

Ibn Jaldūn, que escribía bajo la jurisdicción almohade de los Ḥafṣíes, da otra versión acomodaticia de la entrevista. Dice que el Mahdī se proponía fundar un reino con su pueblo, porque los adivinos y agoreros fijaban para entonces — siglo V de la héjira — la aparición de un nuevo poder en el Magrib. «Se encontró, según pretenden, con Abū Ḥāmid al-Gazālī y le abrió su pecho sobre ello. Él se lo aprobó, porque el Islam tenía entonces en las regiones del Magrib un gobierno perturbado y destruídas las bases de un poder que abarcase a toda la nación mantenida en la religión... Volvió este imām al Magrib, hecho un mar desbordado de ciencia y una centella encendida de religión» [2].

Es curioso que, mientras los cronistas occidentales describen la entrevista, los orientales, que debían estar mejor infor-

[1] Trad. Huici, p. 175.
[2] *Op. cit.*, p. 229.

mados, o la niegan, como Ibn al-Aṯīr, que la atribuye a invención de los magribíes, o sólo aseguran, como Ibn Jallikān, que estudió con al-Gazālī [1], o dicen, como al-Nuwayrī, que unos afirman y otros niegan el que asistiese a su escuela [2].

Una vez que se formó la leyenda del encuentro de Ibn Tūmart con al-Gazālī y que se hizo de aquél un discípulo predilecto de éste, pronto a reparar el ultraje de la quema de los libros del imām, la imaginación árabe añadió otras pinceladas al cuadro. Gazālī, a quien la posteridad hizo depositario de los conocimientos misteriosos que ᶜAlī b. Abī Ṭālib comunicó a Ŷaᶜfar al Ṣadīq, encontró en el libro mágico del *Ŷafr* el retrato y las señas personales del Mahdī, y descifró la alta misión para la que había sido predestinado. No sólo le enseñó todos los secretos de la dogmática y de los *uṣūl al-dīn*, sino que le comunicó todas las sutilezas de la cábala y de la magia, todas las ocultas virtudes de los nombres de Dios y los sortilegios sacados de los versículos del Alcorán. En el libro apócrifo *Sirr al-ᶜālamayn [= El Secreto de los dos mundos]* atribuído a al-Gazālī, se hace decir a su autor: «La primera persona que copió esta obra y que la estudió a mi lado, *lejos de los ojos de los hombres*, en la época en que, de vuelta de mis viajes, enseñaba por segunda vez en la academia Niẓāmiyya, fué un hombre del Magrib, llamado Muḥammad ibn Tūmart, de la gente de Salamiyya (?), y le hice el horóscopo de que reinaría.» Y así se llegó a hacer del Mahdī otro gran maestro de las ciencias ocultas, sutil intérprete del *Ŷafr*, que luego reconocerá en ᶜAbd al-Mu'min los signos reveladores de su glorioso destino; leerá el nombre de Tīnmallal, sede de su autoridad, y anunciará los triunfos almohades con segura clarividencia [3].

[1] Véanse las biografías del Mahdī por ambos autores, insertas como prólogo al *Libro de Ibn Tūmart*, ed. Luciani, pp. 15 y 25.

[2] Ed. Gaspar Ramiro, p. 151.

[3] Goldziher, *Introduction au Livre de Mohamed Ibn Toumert*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 17.

Leyendas sobre su regreso de Oriente.

Doctorado en la ciencia teológica de Oriente e inflamado de celo por reformar las costumbres, vuelve el Mahdī a su país natal, y en la nave que lo trae al Magrib rompe las tinajas en que se guarda el vino, queriendo obligar a todos a practicar las oraciones reglamentarias. Los autores reconocen su fervor y buena intención; pero, mientras unos se limitan a consignar la sumisión de los pasajeros a su fervor y elocuencia, otros hacen intervenir un milagro, y es que, habiéndose enojado la tripulación y habiéndolo arrojado al mar, se mantuvo más de medio día siguiendo la estela de la nave, sin sufrir daño, con lo cual, sorprendidos los pasajeros, lo hicieron recoger, lo admiraron, no cesaron de honrarlo y se corrigieron de sus costumbres [1]. Otra versión quiere que el dueño del vino le insulte y le pegue, y que los tripulantes, por quererlos obligar a la oración, le amenacen con echarlo al mar; pero, como entonces se desatara una inesperada tormenta, todos arrepentidos se sometieron a sus predicaciones [2].

Leyendas sobre su encuentro con ᶜAbd al-Mu'min.

Una vez en el Magrib, se dedica con todo ardor a predicar y reformar las costumbres, y, como la leyenda se interesa ahora por su encuentro con ᶜAbd al-Mu'min, que tan decisiva influencia iba a tener para el porvenir del imperio almohade, no puede prescindir de adornarlo con variadas galas de visiones proféticas, sueños de presagios e intuiciones.

ᶜAbd al-Mu'min, que, con un tío suyo, se dirigía a Oriente, en busca de la ciencia, como lo había hecho el Mahdī, tiene ciertos sueños, en uno de los cuales come en el mismo plato

1 Marrāku ši, *Muᶜŷib*, p. 129.

2 *Chronique almohade anonyme*, ed. Lévi-Provençal en *Mélanges René Basset*, II, p. 347 del texto y 372 de la trad.

que el Emir de los musulmanes, ʿAlī b. Yūsuf, a quien por fin arrebata dicho plato, para acabar él solo con su contenido. Cuenta su sueño al alfaquí con quien estudiaba y éste se lo interpreta como inaplicable a él, humilde maestro de escuela, por ser propio solamente de quien hubiera de sublevarse contra el Emir de los musulmanes, hasta derrotarlo [1]. Según otra versión, algo distinta en los pormenores, al llegar a Bujía y repetirse por tercera vez el sueño, se lo cuenta primero a su tío y luego va a contárselo al alfaquí del Sūs, el Mahdī, cuya fama atraía a numerosos discípulos [2].

El día antes, para dar más solemnidad al encuentro, tiene Ibn Tumart una visión y, después de dar gracias a Dios en alta voz y de orar en la mezquita, dice a sus discípulos: «Mañana os

[1] *Muʿŷib*, p. 130.

[2] *Mémoires d'al-Baydaq*, ed. Lévi-Provençal en *Documents inédits d'histoire almohade*, pp. 55 del texto y 85 de la trad. —Su tío, al oírlo, le manda guardar secreto, y le dice a su vez: «Cuando tu madre estaba encinta de ti, soñó como si saliese de ella un fuego que incendiase el Oriente y el Occidente, el Mediodía y el Septentrión, y le dijo el intérprete de los sueños en Tremecén: 'Seguramente que esta mujer tendrá un hijo cuyo poder abarcará el Oriente, el Occidente, el Mediodía y el Septentrión; pero ten esto secreto y no lo des a conocer a nadie'. Igualmente me dijo tu padre ʿAlī, y en ello veo un aviso sobre tu caso, que estaban recogiendo la cosecha, cuando tu madre, encinta de ti, vino al campo y se echó a dormir, y entonces llegó un enjambre de abejas que se posaron sobre ella. Cuando tú naciste, vino tu madre al campo, recogió espigas y te dejó durmiendo: entonces se posaron también las abejas sobre ti, en mayor número que sobre tu madre, cuando estabas en su seno; luego se levantaron las abejas de ti y se dividieron en dos grupos, uno hacia Oriente y el otro hacia Occidente. Dijo ʿAlī, tu padre: '¡Alabado sea Dios! Esto es lo que dijo el alfaquí de Tremecén'. Y cuando regresamos del campo dijo a tu madre: 'Cuídalo, porque no hay duda de que le sucederá lo que refirió el alfaquí en su interpretación'». — Ibn Jallikān, en su biografía de ʿAbd al-Mu'min (*Wafayāt al-aʿyān*, ed. Cairo, t. I, p. 390), da la misma leyenda con otra perspectiva: El padre de ʿAbd al-Mu'min, que era alfarero, ve entrar, mientras trabaja, un enjambre en su casa y posarse sobre ʿAbd al-Mu'min, cubriéndolo por completo. El niño no se despierta; la madre se asusta y grita, pero el padre — que la tranquiliza, viendo en ello un prodigio cuya significación no entiende — se lava las manos, y, al ver que el enjambre alza el vuelo sin causar el menor daño al niño, consulta el caso con un adivino, vecino suyo, quien le augura ser muy probable que el niño llegue a una posición elevada y que tenga todo el Magrib bajo su poder.

llegará un *ṭālib* (= estudiante); feliz el que lo reconozca y desgraciado del que se le oponga».

Cuando, al día siguiente, llegó ʿAbd al-Mu'min con los demás *ṭālibes* a la puerta de la mezquita, levantó el Impecable la cabeza y, al tenerlo delante, le dijo: «Entra, muchacho». Entró y quiso sentarse entre la gente; pero el imām le dijo: «Acércate». Cuando lo tuvo bien cerca, le preguntó: «¿Cuál es tu nombre?» Le dijo: «ʿAbd al-Mu'min». El Impecable añadió: «¿Y tu padre es ʿAlī?». Contestó que sí, y todos se admiraron. Volvió a preguntarle: «¿De dónde vienes?» «Del distrito de Tremecén, de la costa de Kūmya». El Impecable le atajó: «¿De Tāŷrà, no?» Le respondió que sí, y aumentó la admiración de todos. Al preguntarle qué se proponía, y contestarle que ir a Oriente para instruirse, le dijo el Impecable: «La ciencia que quieres adquirir en Oriente la encontrarás en Occidente». Terminada la lección, quiere el futuro Califa irse con los demás, pero el Impecable lo retiene. Como ha estudiado astrología y adivinación, en las bibliotecas de los ʿAbbāsíes, reconoce las señales misteriosas que predestinan a ʿAbd al-Mu'min. A media noche llama a su servidor al-Baydaq y le dice: «¡Abū Bakr! Dame el libro que está en el estuche rojo». Se lo entregué — refiere al-Baydaq —; me dijo: «Enciéndenos la lámpara», y se puso a leer al que sería Califa después de él. Yo, que sostenía la lámpara, le oía decir: «El poder, con el cual se vivificará la religión, no surgirá sino con ʿAbd al-Mu'min, lámpara de los Almohades». Lloró el Califa al oír esto, y dijo: «¡Oh alfaquí! Yo no sirvo para nada de eso. Sólo soy un hombre que busco lo que me limpie de mis pecados.» El Impecable le replicó: «La purificación de tus pecados será el arreglar el mundo por tus manos». Luego le entregó el libro y dijo: «¡Felices los pueblos cuyo jefe serás tú y desgraciado el pueblo que se te oponga!» [1].

[1] *Docs. inéd.*, pp. 55-56 del texto y 85-87 de la trad. — Baydaq, que no es un historiador al estilo magribí, escribe sus *Memorias* con extremada naturalidad. Da pormenores y datos auténticos y deja a su pluma anotar puntualmente lo que ha visto u oído; pero no siente el menor escrúpulo en retocar con pinceladas propagandistas las figuras del venerado Mahdī y del admirado Amīr al-Mu'minīn. Su adulación cortesana se abstiene sistemáticamente de anotar cualquier suceso adverso, y, en medio de los relatos más verídicos e interesantes, no vacila en in-

Leyendas sobre su entrada en Marruecos.

Conseguida la adhesión de ᶜAbd al-Mu'min, cuya importancia para la causa almohade se pone de relieve en este diálogo amañado, emprende el Mahdī la marcha hacia su país natal a través del Magrib, con inflamado celo de teólogo propagandista y de censor de costumbres viciosas; pasma a los alfaquíes con sus doctrinas innovadoras, y choca frecuentemente con las autoridades y con la plebe de las ciudades por donde pasa, pues, al romper con violencia las vasijas del vino y desbaratar los instrumentos de música, interrumpiendo los festejos populares, sufre, en unos casos, las iras de la muchedumbre y tiene, en otros, que darse a la fuga, para evitar mayores males. En el curso de este viaje hasta Marrākuš, predice, según al-Baydaq, a ᶜAbd al-Wāḥid los palacios, esclavas y corceles que ha de recibir por prestar su cabalgadura a ᶜAbd al-Mu'min, que caminaba a pie y enfermo; da un talismán a un huésped generoso, y señala el lugar en que acampará el ejército almohade que ha de tomar Tremecén [1].

sertar profecías y en esmaltar sus escenas con inspiraciones milagrosas. Acaba de redactar su trabajo al enfermar de muerte ᶜAbd al-Mu'min, o quizá después, y se ve obligado a no desentonar en el coro de alabanzas y homenajes que canta las glorias del reformador almohade y de su Califa.

1 La *Crónica anónima almohade*, contemporánea y admiradora de la dinastía, celebra la milagrosa inmunidad con que Dios distinguió al Mahdī y da de ello cuatro pruebas, a su juicio evidentes: la primera, que, al ejercer la censura de las costumbres en Alejandría, el pueblo amoṭinado se apostó en el camino que seguía para ir a oír a al-Ṭurṭūši, pero dejó de asistir a sus lecciones y así no sufrió ninguna molestia; la segunda, que al derramar el vino que se vendía en la nave que lo traía de Alejandría al Magrib y querer la tripulación arrojarlo al mar, éste se alborota, con lo que los marineros se le humillan, y cesa la tempestad; la tercera, que, en Mahdiyya, su señor ᶜAlī b. Yaḥyà se enojó contra él y lo envió al alfaquí al-Māzarī que lo convenció para que se fuera; y la cuarta, que escapó a la cólera del emir de Bujía, después de provocar un tumulto, retirándose a Mallāla. Como se ve, este autor contemporáneo, con la mejor voluntad, no puede transformar en milagros los actos del Mahdī, y sus cuatro alegatos sólo prueban que el alfaquí del Sūs era un hombre inteligente, enérgico y celoso. *Op. cit.*, pp. 346 del texto y 372-75 de la trad.

Grande debía de ser su poder sugestivo y la especie de fascinación que ejercía sobre las masas, cuando al-Marrākušī, para demostrarlo, no duda en aceptar esta anécdota:

Estando en Tremecén, alojado en la mezquita de al-ʿUbbād, salió, después de la oración del primer tercio de la noche, y preguntó a sus acompañantes: «¿Dónde está Fulano?» Le contestaron que lo habían encarcelado. Entonces se levantó al punto y rogó a uno de sus hombres que lo acompañase, hasta que llegaron a la puerta de la ciudad. Llamó al portero con un golpe violento, pidiéndole que le abriese, y el portero lo hizo en seguida, sin dilación alguna, con más prisa que si se tratase del emir de la ciudad. Entró hasta llegar a la cárcel, y los presos, así como los guardianes, corrieron a frotarse con él. Llamó por su nombre a su compañero, y, cuando acudió, le dijo: «Sal». Y salió ante los presos, que lo miraban como si les hubiese echado encima un cubo de agua hirviendo. Esta era su costumbre en todo lo que se proponía. No se le hacía imposible lo que quería ni le resultaba inaccesible lo que pretendía [1].

Leyendas sobre sus conversaciones en Marrākuš con ʿAlī b. Yūʾuf el Almorávide.

Así llega Ibn Tūmart a Marrākuš, capital del imperio almorávide, y punto crucial de su carrera. La leyenda lo enfoca al momento y se complace en revivir el clásico encuentro del rey culpable y del profeta acusador, ofreciéndonos varios episodios que ponen de relieve su energía reformadora y su superioridad intelectual.

Entra en la ciudad en traje de penitente y, acompañado de ʿAbd al-Muʾmin, se aloja en la Mezquita del alminar de adobes *(Masĝid sawmuʿat al-ṭūb);* va por los zocos y las calles ejerciendo de censor, sin autorización oficial, derramando el vino y rompiendo los ins-

[1] *Muʿĝib*, p. 133.

trumentos de música. Enterado ʿAlī b. Yūsuf, lo manda comparecer, y, al ver su suciedad y sus andrajos, lo desprecia y le dice: «¿Qué es lo que me cuentan de ti?» Le responde: «¿Qué te han dicho, oh emir? Yo solamente soy un faqīr (= pobre), que busca la vida eterna y no ésta. No tengo aquí otra ocupación que predicar lo reconocido por lícito y prohibir lo reprobado, y tú eres el primero que debe hacer esto, porque de ello te pedirán cuenta, y tu obligación es vivificar la Zuna y matar lo reprobable. En tu imperio han aparecido cosas pecaminosas y se han difundido las herejías, y Dios te ha ordenado desarraigarlas y vivificar la Zuna, pues tienes poder para ello y habrás de dar cuenta de si lo haces o no, porque Dios reprueba a la gente que deja de prohibir las innovaciones y dice: ʿNo cesan en la innovación y la hacen; ¡ay de lo que hacen!'» [1]. Ante tan duros reproches el piadoso y débil ʿAlī baja la cabeza, llora y le teme. El cadí de Almería toma su defensa y pide al Mahdī que pruebe su acusación contra un príncipe tan devoto. Aquél lo hace con la fórmula tan usada por los censores musulmanes: el vino se vende públicamente, los cerdos circulan por las calles y los bienes de los huérfanos y de las fundaciones piadosas son dilapidados por sus administradores [2]. ʿAlī convoca una conferencia de sabios para que disputen con él y comprueben su ortodoxia; pero el Mahdī demuestra despectivamente la ignorancia e incompetencia de los alfaquíes magribíes, que no conocen la lógica ni saben encauzar la disputa, y reduce al silencio a sus adversarios con sus cerrados razonamientos *ẓāhiríes* [3].

Envalentonado con sus triunfos, encuentra un día en la calle a la hermana del Sultán, Sūsa, que, seguida de sus esclavas, va a caballo por la ciudad con la cara descubierta, según la costumbre almorávide. La apostrofa duramente, haciéndola descabalgar y marcharse llorosa, a quejarse a su hermano. Los alfaquíes, las autoridades y el mismo Sultán se ponen abiertamente en contra suya, y, cuando Alī lo des-

1 Alcorán, V, 82.

2 Ibn Jallikān, *op. cit.*, III, 210.

3 El *Rawḍ al-Qirṭās*, trad. Huici, p. 177, describe con muchos pormenores y como celebrada en Marrākuš esta controversia; pero sus términos están tomados al pie de la letra de la referencia que el *Libro de Ibn Tūmart*, p. 4, hace de la disputa celebrada en Āgmāt Urīka, después de salir el Mahdī de Marrākuš, y ue atestigua también al-Baydaq, *op. cit.*, pp. 70 del texto y 113 de la trad.

tierra, se retira a un cementerio de Marrākuš, donde sigue predicando a sus cada día más numerosos discípulos. Indignado, el pacífico príncipe va a verlo y le dice: «¡Oh hombre!, teme por tu vida. ¿No te he prohibido reunir a la gente y no te he mandado salir de la ciudad?» «Yo no estoy en una tierra que sea tuya», le replica Ibn Tūmart fieramente; «he plantado mi tienda entre los muertos y me ocupo de la otra vida; no oigas a los embusteros». El príncipe se fué, y cuando por fin se decidió, instigado por los alfaquíes, a enviar a alguien que le llevase su cabeza, un discípulo del Madhī, que providencialmente se enteró de la orden, corrió, y parándose cerca de la tienda del Mahdī gritó con la más fuerte voz: «¡Oh Moisés! La asamblea delibera sobre ti para matarte. Sal, porque soy de los que te aconsejan bien [1]». Lo repitió tres veces y se calló.

Tales escenas y diálogos se basan en hechos reales, pero están redactados y adobados con variedad de invenciones por la imaginación de los cronistas para exaltar la grandeza moral del reformador y su intrepidez ante los poderes constituídos. Afortunadamente disponemos del relato de un acompañante del Mahdī, testigo presencial de estos sucesos. Baydaq, servidor fiel del Mahdī y luego de ʿAbd al-Mu'min, consagra un capítulo de sus *Memorias* a la estancia de Ibn Tūmart en la capital [2].

Cuando entró — dice — en Marrākuš, se hospedó en la Mezqui-

[1] Alcorán, XXVIII, 19. Esta misma escena la transfiere al-Marrākušī, *Muʿŷib*, p. 167, a Agmāt, de este modo: Cuando Ibn Tūmart salió de Marrākuš, del modo que hemos expuesto, al expulsarlo de ella el Emir de los musulmanes, se detuvo en la aldea en que estaba Abū Ibrāhim — que luego fué uno del Consejo de los Diez — y entró en la mezquita. A la puerta de ésta se reunió la gente de la aldea, mirando a Ibn Tūmart y diciéndose unos a otros en voz baja: «A éste lo ha desterrado de su país el Emir de los musulmanes, porque malea las inteligencias de la gente», con otras frases por el estilo. Pensaron en matarlo, para congraciarse así con el Emir de los musulmanes. Pero, cuando Abū Ibrāhīm vió esta actitud, pidió a Ibn Tūmart que le explicase el versículo: «La asamblea delibera sobre ti para matarte; sal, porque yo soy de los que te aconsejan bien». Comprendió Ibn Tūmart lo que quería, y salió de aquella aldea. — Ante esta nueva variante nos vemos obligados a creer que las dos son pura escenificación.

[2] Baydaq, *op. cit.*, pp. 67 del texto y 108 de la trad.

ta del alminar de adobes y permanecimos en ella hasta el viernes. Entonces fué a la mezquita mayor de ᶜAlī b. Yūsuf, a quien encontró sentado sobre la *gafāra* (= manto) de Ibn Tayzamt y a los visires de pie, a su alrededor. Éstos les dijeron a Ibn Tūmart: «Desea el califato para el emir». Él les respondió: «¿Dónde está el emir?. Yo sólo veo mujeres veladas». Cuando ᶜAlī b. Yusuf oyó esto, se quitó el velo de su cara y les dijo: «Ha dicho la verdad». Al verlo el Impecable, le interpeló: «El califato es de Dios y no tuyo, ¡oh ᶜAlī b. Yūsuf!» Luego añadió: «¡Oh ᶜAlī! Levántate de ese manto echado a perder, para que seas un imām de justicia, y no te sientes sobre ese manto echado a perder». Lo retiró, se lo dió a su dueño, y preguntó a Ibn Tūmart: «¿Qué es lo que lo ha echado a perder?» Le contestó: «El estar aprestado con suciedades». Una vez retirados los fieles, discute con los alfaquíes y los derrota por completo. Muchos días después, cuando el Mahdī residía en otra mezquita (la de ᶜArafa) convocó ᶜAlī a los ulemas de todas partes; pero el Mahdī disputó con ellos y los hizo enmudecer. El más culto de ellos, el alfaquí andaluz Ibn Wuhayb, aconseja a ᶜAlī que lo encarcele, para que no provoque una sublevación, y el Sultán ordena a Abū Bakr b. Tayzamt (el dueño de la *gafāra)* que lo lleve a la cárcel. Entonces intervienen los visires Yīntān b. ᶜUmar y Sīr b. Ūribāl para hacer ver a ᶜAlī lo que se diría de él en la ciudad si encarcelaba al hombre que mejor conocía a Dios sobre la tierra. ᶜAlī se separa de ellos indignado. Yintān recoge al Mahdī y a sus compañeros en su casa, y se vuelve a ver a ᶜAlī, para aconsejarle de nuevo que deje al Mahdī en libertad de enseñar y recorrer el país. ᶜAlī no se deja convencer por sus razones y le ordena que le haga salir desterrado. Yintān se lo comunica al Mahdī, quien promete hacerlo; pero luego se va con los suyos al cementerio de Ibn Ḥaydūs, y allí enseña tranquilamente durante muchos días. Enterado ᶜAlī, le envía un emisario para recordarle su orden. Ibn Tūmart le contesta que no está en su territorio, sino con los muertos. Al ver ᶜAlī que con esta sutileza casuística se niega llanamente a obedecerle, va en persona a repetirle su mandato. Insiste al-Mahdī en su subterfugio y ᶜAlī se va muy enojado y dispuesto, sin duda, a tomar una decisión más grave, pues en seguida llega Yintān al cementerio y le dice conminatoriamente: «Vete, oh alfaquí, adonde quieras y adonde Dios te encamine, y no seas causa de nuestra ruina». El Imām se dirige a sus com-

pañeros y les dice: «Preparaos a partir mañana». Al día siguiente se fué a Āgmāt.

Esta es la versión de al-Baydaq, la primera y más digna de crédito y de la que parecen derivarse todas las posteriores. Baydaq era un servidor incondicional y un neófito apasionado, que presenta siempre los hechos bajo la luz más favorable a su señor y luego a ʿÂbd al-Mu'min; pero no hay duda de que en el fondo su relato es el más verídico, aunque los diálogos y algunas situaciones hayan sido retocados para destacar mejor la figura del Mahdī.

La carrera posterior del Mahdī.

Una vez que llega a la montaña, sus panegiristas, al verlo en seguridad, protegido por la aspereza del lugar y defendido y venerado, primero por su tribu y luego por los demás Maṣmūda, ya no recurren a ninguna otra leyenda para explicar su conducta y justificar sus actos.

Se traslada, cruzando el Atlas, hasta su cábila de Harga, en la vertiente norte del Anti-Atlas; en una gruta, llamada luego la gruta sagrada [1], se dedica a exponer las ideas teológicas adquiridas en Oriente; redacta los dogmas del *tawḥīd*, en árabe y beréber; difunde sus doctrinas entre las tribus del Atlas, tanto por la palabra como por la espada; predica la guerra santa contra el antropomorfismo de los Almorávides, y hace tema preferente de sus sermones la venida del Mahdī, el imām impecable que ha de completar la obra de Muḥammad, llenando el mundo de justicia, como ahora lo está de iniquidad, venciendo y matando al Daŷŷāl (= especie de Anticristo) y conquistando las tierras de cristianos y persas. Esto, unido a su vida austera,

[1] Que visitó y acondicionó ʿAbd al-Mu'min al visitarla en octubre 1157 (= ramaḍan 552), según expone en carta oficial. Cf. *Trente sept lettres officielles almohades*, pub. por Lévi-Provençal, pp. 81-93.

a su encendida piedad y a su poder de sugestión, hace que sus secuaces, apoyados en un *ḥadīṯ* según el cual precisamente en el Magrib y al final del siglo V de la héjira surgiría el Mahdī, lo reconozcan y proclamen como tal, según la fórmula empleada por los compañeros del Profeta, y fanatizados, como ellos, se lancen a la guerra.

Con un talento extraordinario organiza Ibn Tūmart la administración almohade, y llega al fin de su vida sin más ambición que la de propagar su doctrina y mantener unidos a sus partidarios, en aquel ambiente beréber tan individualista e indisciplinado. Si lo logró, fué gracias, entre otras medidas, a la sangrienta depuración de los grupos hostiles, entre las cábilas que se iban sometiendo, sin que estos actos de violencia perturbasen en lo más mínimo la paz de su conciencia [1].

El *Kitāb al-maŷmūᶜ* nos pinta la muerte del justo, y refiere, tomándolo de un jeque almohade, que cuando el imām al-Mahdī estaba para morir y encontrarse con su Señor, dijo a sus compañeros [2]: «Preguntadme lo que os parezca sobre vuestra religión y sobre vuestro mundo, porque yo mañana, si Dios quiere, me reuniré con mi Señor». Se adelantó hacia él el Califa con la gente de la *yamāᶜa* y le dijeron: «Te preguntamos sobre las subsistencias». Les dijo: «¿Qué puedo yo deciros sobre una cosa repartida y resuelta?» Le dijeron: «¿Las buscaremos?» Les contestó: «Si sabéis donde están, buscadlas». Le preguntaron: «¿Se las pediremos a Dios?» Les dijo: «Si creéis que Él os olvida, recordádselo». Le dijeron: «¿Pondremos nuestra esperanza en Dios?» Les dijo: «El esperar lo que es cierto es una duda». Le dijeron: «¿Qué procedimiento hay?» Les dijo: «Dejar todo

1 «Sobre la facilidad con que esta gente derrama la sangre — dice al-Marrākušī — presencié, en el tiempo que estuve en el Sūs, casos sorprendentes» (*Muᶜŷib*, p. 137). «La influencia del planeta Marte — dice Ibn Saᶜīd — es particularmente poderosa en el Magrib extremo, sobre todo en la región del Sūs y en las montañas del Atlas. Entre aquellas gentes se mata a un hombre como a un gorrión. ¡Cuántos son muertos por decir una palabra! Y se glorían de las muertes que hacen». Cita de al-ᶜUmarī, en *Masālik al-abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, pp. 138-9.

2 *Docs. inéd.*, 82 del texto y 133 de la trad.

procedimiento y someterse a lo que distribuya el Distribuidor. Yo os digo como dijo el Enviado de Dios: 'No os odiéis, no os envidiéis, no os dividáis, ni os volváis las espaldas; sed siervos de Dios y hermanos'».

Este es el cuadro que nos ofrecen sobre la vida y las virtudes de Ibn Tūmart sus partidarios y devotos. No ha costado trabajo a los eruditos europeos discernir lo que la admiración y la fe han puesto en esas leyendas ingenuas, y reducir a sus justas proporciones la figura milagrosa del reformador almohade; pero muchos de esos mismos investigadores, al encontrarse con el reverso de la medalla, han dado por buenos, como indicamos antes, si no todos los pormenores legendarios, por lo menos los rasgos esenciales que el odio y la venganza le han atribuído.

Leyendas adversas al Mahdī. — Su sanguinaria depuración.

En las leyendas a él contrarias encontramos un Mahdī tan satánico, que vale la pena contraponerlo con el que acabamos de estudiar, para inquirir los hechos históricos que han servido de base, en unos casos, y de pretexto, en otros, al desarrollo de tales difamaciones. Los cronistas del siglo XIV, una vez destruído el imperio almohade y estigmatizadas sus doctrinas reformistas, nos presentan al Mahdī como un aventurero sin escrúpulos que, para lograr sus fines ambiciosos, recurre a todos los medios, por inmorales o sanguinarios que sean. No pueden admitir que Ibn Tūmart con su ciencia y su fe hubiese podido subyugar a los montañeses del Atlas y fanatizarlos hasta el punto de que estuvieran dispuestos, por obedecerle, a matar a sus padres, hermanos o hijos, sin la menor vacilación [1].

La terrible depuración que, por consejo y mediación de al-Bašīr, hizo en las tribus de la primera hora, ahogando en sangre toda resistencia, sin que un levantamiento general acabase con el naciente poder almohade, sólo se la pueden explicar los Marīnīes,

[1] *Muʿŷib*, p. 137.

y los cronistas orientales por ellos informados, mediante un falso milagro, preparado a larga fecha por los dos protagonistas del *tamyīz* (= selección).

Al emprender Ibn Tūmart y ᶜAbd al-Mu'min el viaje desde Bujía a Marrākuš y pasar por Wanšarīš, se les une al-Bašīr, a quien, según la leyenda, confía en seguida el primero sus planes ambiciosos contra el imperio almorávide, ofreciéndole, a cambio de su cooperación, las más brillantes perspectivas. Como ambos conocen las enormes dificultades de la empresa y su carencia absoluta de medios, deciden que al-Bašīr se haga pasar por idiota, casi loco, que la saliva le caiga sobre la barba, y que su porte sea tan descuidado y miserable como su condición. La leyenda deja a al-Bašīr durante diez o quince años en la oscuridad, y hace que entre tanto se dedique secretamente y con todo afán a estudiar el Alcorán y la ciencia religiosa. Llegados al Atlas, sigue al-Bašīr desempeñando su desairado papel; sin embargo el Mahdī lo trataba en público con familiaridad y lo honraba, diciendo, conforme a la idea musulmana de que los locos y los idiotas son seres tocados por el dedo de Dios, que Allāh tenía puesto en aquel hombre cierto designio y que en su día se daría a conocer. La lucha contra los almorávides se prolonga durante varios años sin grandes resultados, y, desconfiado el Mahdī de la fidelidad de la gente de la montaña, se decide a poner por obra su plan.

Un día, al dirigirse a recitar la oración de la aurora, ve junto al *miḥrāb* de su mezquita a un sujeto bien portado. Aparentando no conocerlo, le pregunta quién es. El interpelado se apresura a responder que es el propio ᶜAbd Allāh al-Wanšarīšī al-Bašīr. El Mahdī se limita a decirle: «En verdad que tu vida es cosa bien peregrina». Pasa a recitar su oración y, una vez terminado este deber, convoca a voz de pregonero a los habitantes de la montaña. Acuden éstos y se presentan ante el Mahdī, que les habla así: «Este hombre dice que es ᶜAbd Allāh al-Wanšarīšī. Examinadlo e identificadlo». Cuando se hizo claro el día, todos los presentes reconocieron que aquel sujeto era al-Wanšarīšī, y el Mahdī le pidió que explicase tal cambio de vida. «Un ángel de los cielos — contestó al-Bašīr — se me ha apare-

cido esta noche, ha purificado mi corazón y me ha infundido el conocimiento del Alcorán, de la *Muwaṭṭa'* y de las obras que contienen las ciencias de la ley y de las tradiciones del Profeta». El Mahdī, después de llorar en presencia de la multitud, dijo a al-Bašīr: «Te vamos a someter a un examen sobre este conocimiento». Accediendo a ello, comenzó al-Bašīr a leer admirablemente en el Alcorán todos los pasajes que le demandaron, e igualmente recitó diferentes lugares de la *Muwaṭṭa'* y otras obras análogas de jurisprudencia y de ciencia teológica. Maravillados los presentes, estimaron como un ser digno de todos sus respetos y consideraciones a al-Bašīr, que a continuación les habló así: «Dios Todopoderoso me ha infundido una luz, en virtud de la cual distingo perfectamente la gente destinada al Paraíso de la condenada al fuego eterno. Yo os ordeno que deis muerte a la gente del fuego y dejéis con vida únicamente a la destinada al Paraíso. Dios Altísimo ha hecho que unos ángeles desciendan al pozo tal, para que den fe de la verdad de mis palabras.» Entonces el Mahdī y todos los que estaban con él se dirigieron llorando al lugar del pozo, señalado por al-Bašīr. El Mahdī se detuvo junto al brocal y, recitada una oración, gritó: «¡Oh ángeles de Dios! ¿Son ciertas las afirmaciones tales y cuales hechas por al-Bašīr?» «Son verdaderas, son ciertas», fueron las palabras que se oyeron decir desde el fondo del pozo. (El Mahdī había colocado de antemano en el citado pozo a algunos hombres que se prestaron a la superchería). Luego que los fingidos ángeles acabaron de pronunciar las palabras antedichas, dijo el Mahdī a sus acompañantes: «Éste es un pozo purificado y santo al que han descendido los ángeles de Dios. Nuestro deber es cegarlo para evitar que caiga en él alguna inmundicia y lo profane». Inmediatamente todos los presentes arrojaron piedras y tierra al fondo del pozo, hasta dejarlo completamente cegado. Pasado algún tiempo, convocó el Mahdī a los habitantes de la montaña, para que asistiesen a la separación que iba a efectuar entre los probos y los réprobos, a semejanza de lo que habrá de ocurrir el día del Juicio final. Cuando todos estuvieron reunidos, al-Wanšarīšī, dirigiéndose a cada uno de aquellos cuya intención era de temer, decía: «Éste es de los destinados al fuego eterno». Según los iba señalando, eran lanzados desde lo más alto de la montaña. Cuando se dirigía a un joven inexperto, o a quien no podía inspirar temor alguno, decía: «Éste es de los destinados al Paraíso» y,

lo ponía a su diestra, conservándole la vida. Llegó a setenta mil el número de los montañeses muertos en aquel acto, terminado el cual se creyó el Mahdī completamente a seguro.

Hemos elegido de propósito a Nuwayrī y a Ibn al-Aṯīr [1] para exponer la versión peyorativa que dan los autores orientales del famoso *tamyīz*, porque los dos, luego de referirlo según se lo contaron varios nobles magribíes, dicen que también lo oyeron contar de esta otra forma:

Cuando el Mahdī vió la multitud de malvados y perversos que había entre la gente de la montaña, convocó a los jeques de las cábilas y les dijo: «No será sana vuestra religión y no tendrá fuerza, sino ordenando lo conocido como bueno y prohibiendo lo reprobado, y expulsando de entre vosotros a los perversos. Buscad a todos los que entre vosotros sean malvados y corrompidos y prohibídselo. Si se abstienen, bien; y, si no, escribid sus nombres y enviádmelos, para que examine su caso». Lo hicieron así y le escribieron los nombres de los tales en todas las cábilas. Tras de mandar que lo hicieran por segunda y tercera vez, reunió luego los escritos, tomó de ellos los nombres repetidos y se los guardó. Reunió más tarde a toda la gente y, sacando los nombres que había escrito, se los entregó a al-Wanšarīšī, conocido por al-Bašīr, ordenándole que revistase a las cábilas y pusiese a estos perturbadores a la izquierda y a los demás al lado derecho. Hecho así, mandó que fuesen maniatados los que estaban a la izquierda de al-Wanšarīšī. Se los maniató, y dijo: «A estos malvados se les debe matar», y preceptuó a cada cábila que matase a sus malvados, como lo hicieron hasta el último. Éste fué el día del *tamyīz* (= depuración).

Esta segunda versión, de la que la primera es sólo una pérfida y deformada ampliación, es la que en sus rasgos esenciales se ajusta a la realidad. Así lo confirma el relato de al-Baydaq,

1. Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-ᶜarab*, edic. Gaspar Remiro, p. 156; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, en la biografía del Mahdī, reproducida en *El Libro de Ibn Tūmart*, ed. Luciani, p. 20.

testigo presencial, quien nos dice que, el año 524 (= 1130) «honró Dios al Mahdī con la bendición de al-Bašīr y mandó hacer la depuración. Al-Bašīr sacó a los disidentes, hipócritas y perversos de entre los Almohades, de modo que separó al malo del bueno... Duró la depuración cuarenta días, desde un jueves hasta un viernes y fué muerta gente de las cinco cábilas, en el lugar llamado Īgar-anūsannān. Después revistó al-Bašīr las tropas para salir a campaña» [1].

Esta es la verdad dura y escueta. Veinte años después hizo ᶜAbd al-Mu'min otra depuración aún más amplia y sanguinaria, por el mismo procedimiento de al-Bašīr, de quien lo aprendió: hizo listas de los disidentes de cada cábila y se las entregó a los jeques almohades, con orden perentoria de emplear la espada. Baydaq, que la vió, y detalla el número de víctimas de cada cábila, da la suma de 32.730 muertos. Ningún otro historiador de la dinastía hace alusión a esta segunda depuración. Los cronistas cortesanos de los descendientes del Califa la pasaron en silencio, y los historiadores posteriores no la conocieron o no le dieron importancia. Por otra parte, el poder de ᶜAbd al-Mu'min ya se había consolidado con tal fuerza, que no hacía falta recurrir a milagros o a absurdos golpes teatrales para disimular la violencia.

La figura de al-Bašīr.

Al-Bašīr era, sin duda, el lugarteniente del Mahdī y el personaje más influyente de su séquito. No sólo se le dió el mando supremo en la más importante expedición, la de la Buḥayra, sino que, además, se le consideraba como un consejero inspirado por Dios, ya que sus desvanecimientos o ataques epilépticos, las vi-

[1] *Op. cit.*, pp. 78 del texto y 126 de la trad. — Los autores orientales Ibn al-Aṯīr, Ibn Jallikān y Abū-l-Fidā' con el magribí al-Salawī, sólo dan la versión legendaria del *tamyīz;* al-Nuwayrī da la falsa y a continuación la verdadera; al-Baydaq, la *Crónica anónima almohade* e Ibn Jaldūn sólo dan la verdadera, y *al-Ḥulal al-Mawṣīyya*, el *Mu'ŷib*, el *Rawḍ al-Qirṭās* y al-Zarkašī no citan ninguna de las dos.

siones que durante ellos tenía y las profecías que hacía al recobrar el sentido, eran consideradas como sobrenaturales, a imitación de los éxtasis del Profeta [1]. Su muerte misteriosa en la derrota de la Buḥayra, al pretender tomar Marrākuš, y la subsiguiente exaltación de ᶜAbd al-Mu'min al primer puesto y luego al Califato, hicieron que los historiadores almohades oscurecieran deliberadamente su figura y realzaran la de ᶜAbd al-Mu'min, a quien había que presentar como el favorito elegido desde el primer momento. De ahí, las pruebas teatrales y los diálogos que los cronistas oficiales, una vez reconocido el Califato de ᶜAbd al-Mu'min, ponen en boca de él para demostrar la predestinación de su sucesor, y, al mismo tiempo, el silencio y la oscuridad de que rodean a al-Bašīr, cuya importancia y cualidades sólo reconocen los pocos autores de la primera hora que, como al-Baydaq, conocieron al Mahdī y vieron actuar a al-Bašīr.

La muerte de éste, que no cayó combatiendo, sino probablemente a manos de los mismos Almohades, creemos fué debida a una venganza personal, provocada por la crueldad de la reciente depuración. Baydaq, que tomó parte en la batalla, da de ella el relato más detallado, según referencia del jeque Abū ᶜAlī Yūnus de Tīnmallal, miembro del Consejo de los Cincuenta y del séquito personal del Mahdī, que dijo así:

Estábamos con ᶜAbd Allāh b. Muḥsin al-Bašīr en la expedición de la Buḥayra. Él mandaba las tropas, por haberlo puesto a su frente el imām al-Mahdī, desde Tīnmallal, a raíz de su depuración, que duró cuarenta días, al cabo de los cuales fué la salida para la expedición de la Buḥayra, en las afueras de Marrākūš. Ocurría esto el año 524. Nos encontrábamos con él el día en que desapareció. Esta-

[1] *Mémoires* de al-Baydaq, pp. 109 del texto y 181 de la trad. — «Salió contra los Almohades Baggū b. ᶜAlī b. Yūsuf, y con él Yaṭī b. Ismāᶜīl y los caídes, con un numeroso ejército. A al-Bašīr le dió aquel letargo que solía darle en los casos graves, y cuando se recobró de él, les anunció la victoria, que derrotarían a Baggū b. ᶜAlī, que al día siguiente acamparían de seguro en Afrāy b. Ūgwād, en las cercanías de Marrākuš, y que siete Almohades serían heridos, señalando a uno de ellos. Y así ocurrió todo». *(Crónica anónima almohade*, pp. 352 del texto y 381 de la trad.)

ba sentado cerca de la puerta de la Buḥayra, junto a la torre. Exhortaba a todos y les ponía en guardia, hasta que dijo: «¿Qué haréis y cómo obraréis, si es arrebatado de entre vosotros vuestro compañero y jefe?» Algunos no lo comprendían, y el jeque Abū-l-Rabīᶜ Sulaymān b. Majlūf al-Ḥawārī, uno del Consejo de los Diez, dijo: «Resistiremos y haremos que la gente resista» [1]. Preguntaba una y otra vez por Abū Muḥammad Yaᶜīš b. Tamārā al-Gadmīwī, uno de los Cincuenta... Cuando se le informó sobre su muerte..., se levantó, poniendo una mano en el hombro del jeque Abū ᶜAlī Yūnus (que es el autor del relato) y la otra en el hombro de Abū Zakariyyā Yahyà al-Daraᶜī, y cuando estábamos así, he aquí que una polvareda roja que se levantaba avanzó hacia ellos, y creció y siguió creciendo, hasta alcanzarlos. Al volverse hacia el jeque ya no encontraron noticia ni rastro de él [2].

Otra variante, dedicada también a ocultar la verdad de lo sucedido, sostiene que al-Bašīr fué muerto en combate y que ᶜAbd al-Mu'min se apresuró a darle sepultura en secreto. Lo buscaron los Almohades y, al no encontrarlo entre los muertos, dijeron: «Se lo han llevado los ángeles» [3].

Otras leyendas sobre matanzas del Mahdī.

No se contentan los detractores del Mahdī con desfigurar y falsear esta sanguinaria depuración; pues, además, pretenden que, al observar el excesivo número de los habitantes de la ciudad de Tīnmallal y sus fortificaciones, temiendo que se alzasen contra él, les mandó presentársele sin armas, y cuando se pre-

[1] Nuwayrī intercala aquí otra de las profecías de al-Bašīr. Habiendo sido herido ᶜUmar b. Yaḥyà, que era al-Hintātī, uno de los mayores partidarios del Mahdī, perdió el sentido y el pulso, y dijeron: «Ha muerto»; pero al-Wanšarīšī al-Bašīr dijo: «No ha muerto ni morirá hasta que se apodere del país». *Op. cit.*, pp. 193 del texto y 158 de la trad.

[2] *Mémoires* de al-Bayḏaq, pp. 28 del texto y 41-42 de la trad.

[3] Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, en *El libro de Ibn Tūmart*, p. 24.

sentaron así muchos días, ordenó a sus compañeros que los matasen, como lo hicieron en la mezquita. Luego entró en la ciudad y mató en ella a muchos más, cautivó a sus mujeres y saqueó sus bienes. Fué el número de muertos quince mil. Las casas y las tierras las repartió entre sus compañeros [1].

Quizá esta absurda matanza sea solamente interpretación errónea de otra venganza sangrienta del fanático Mahdī. En efecto, la *Crónica anónima almohade*, basándose en el testimonio de al-Yasāʿ, dice al tratar de la residencia del Mahdī en Tīnmallal:

Los habitantes de la ciudad le enviaron sus embajadores para informarle de la sumisión de los Hazmīra de la montaña, y de que le convendría ir a vivir a Tīnmallal para estar más cerca, y que la gente le oyese. Marchó a ella con todos sus secuaces. Los habitantes lo honraron y lo instalaron en la ciudad; lo hospedaron, obedecieron y reconocieron. Su muchedumbre, lo fuerte del lugar y lo hermoso del terreno le agradó mucho. Solía salir a la explanada de sus afueras y se sentaba en una piedra cuadrada, ante el *miḥrāb* de la mezquita de dicha explanada. La cábila de Hazmīra había conservado sus armas, y un día les dijo el imām: «¿Por qué retenéis las armas, mientras que vuestros compañeros, vuestros hermanos, los Almohades, no las llevan?» Se mantuvieron, sin embargo, durante algún tiempo sin dejarlas. El imām los temía por su número y por las defensas de su territorio, y se informó minuciosamente de todo lo que le interesaba sobre su situación y sobre sus asuntos. Un día llegaron, por fin, al sermón desarmados, sin darse cuenta de que los Almohades, compañeros del Mahdī, iban con armas; así que éstos los rodearon y mataron a muchos aquel día [2].

Es, por lo tanto, evidente que el Mahdī no sólo no exterminó a los habitantes de Tīnmallal, sino que los distinguió con su afecto y se sintió seguro y complacido entre ellos. Se le atribuye por error o por odio una crueldad inmotivada, que sólo tuvo lugar, si es que lo tuvo, contra los indecisos y sospechosos cabileños de Hazmīra.

1 *Ibid.*, p. 19.

2 *Crónica anónima*, pp. 350 del texto y 376-7 de la trad.

La leyenda de los hijos rubios de los Maṣmūda.

La explicación del entusiasmo y fidelidad con que los habitantes del Atlas reconocen y acatan la autoridad del Mahdī, sublevándose contra el poderío almorávide, toma otro giro pintoresco en la leyenda de los hijos rubios de los Maṣmūda. Cuando el Mahdī llegó a dudar de la adhesión de los habitantes de Tīnmallal y a temer que los Almorávides lograsen intimidarlos o sobornarlos, como lo habían intentado con la cábila de Harga, se dió cuenta de que los niños eran rubios, mientras que los montañeses eran por lo común muy morenos. Entonces dijo a los padres: «Veo que vosotros sois de color moreno, mientras que vuestros hijos salen rubios zarcos». «Eso es debido», le respondieron con la mayor naturalidad, «a que el Emir de los musulmanes tiene cierto número de esclavos francos y cristianos, los cuales suben a esta montaña una vez cada año para recoger las sumas que les han sido asignadas por el Sultán y se instalan en las casas, expulsando de ellas a sus dueños». El Mahdī les afeó su paciencia y los reprendió; pero ellos replicaban: «¿Qué ardid hay para desembarazarnos de ellos, si no tenemos fuerza que oponerles?» Les dijo: «Si se os presentan en el tiempo acostumbrado y se reparten de uno en uno por vuestras casas, que se dirija cada hombre a su domicilio y lo mate. Guardad vuestra montaña para que no sea codiciada.» Así lo hicieron cuando se les presentaron los esclavos del Emir de los musulmanes, y luego, temiendo por sus vidas, se fortificaron en la montaña, bloqueando los caminos que conducían a ellos, con lo cual se confortó el alma del Mahdī [1]. Pero tampoco este ardid dió

[1] Con esta leyenda se relacionan las palabras que (según la *Crónica anónima almohade*, pp. 344 del texto y 367 de la trad.) dirigía el Mahdī a sus primeros prosélitos, todavía no muy decididos a seguirlo: «Durante el mucho tiempo que estuvisteis bajo la dominación de los Zanāta, venía un hombre a reunirse con la gente de su casa y encontraba a un Zanāta que había atado su caballo a la puerta. No os saciasteis de pan, sino en nuestros días, y no ganasteis riquezas sino por nuestro gobierno». Les decía muchas cosas parecidas a éstas y mediante ellas reconocieron su error.

a la larga el resultado apetecido, porque, según sus mismos inventores, el Emir de los musulmanes envió un poderoso ejército, que los sitió en la montaña y los estrechó, impidiéndoles aprovisionarse. Escasearon sus víveres y se les cocía diariamente unas gachas. La ración diaria de cada hombre era lo que, al hundir la mano en aquellas gachas, sacase adherido a ella. La gente de Tīnmallal se reunió para arreglar su situación con el Emir de los musulmanes; pero, enterado el Mahdī, tramó, según esta nueva versión, la estratagema de al-Bašīr, con lo cual se volvió a consolidar la fidelidad de los Maṣmūda.

La leyenda de los enterrados vivos.

Si gracias a estos medios se conservó, según sus enemigos, la autoridad del Mahdī, no cabía en sus mentes que la derrota de la Buḥayra y la muerte de tantos y tan principales almohades no quebrantase definitivamente la fe de sus secuaces, ya que ese fracaso tan resonante era la prueba más palmaria de que no era un enviado providencial, con poderes bastantes para vencer a todos los enemigos interiores y exteriores e implantar el reino de la justicia en la tierra. No pudiendo los Marīnīes comprender conducta tan irrazonable de los Almohades, la explicaron con otra leyenda, aún más absurda y macabra que las anteriores.

Una prueba — dice el *Rawḍ al-Qirṭās* [1] — de sus artimañas y de su facilidad en derramar sangre es que, cogiendo a algunos de sus secuaces, los enterró vivos, dejando a cada uno un respiradero en la fosa, y les dijo: «Si se os pregunta, contestad: Lo que de verdad nos prometió nuestro Señor por hacer la guerra santa a los Lamtūnas, lo hemos encontrado en los grandes premios y en los altos puestos que hemos conseguido con el martirio. Renovad la guerra santa contra vuestros enemigos, porque es verdad aquello a que os llama vuestro jefe, el imām al-Mahdī». Más les dijo: «Si decís esto, os sacaré, y

1 Trad. Huici, p. 187.

tendréis a mi lado la más alta y gloriosa posición». Así quedó comprometido con ellos. (La causa fué que, cuando el ejército almohade se encontró con el de los Almorávides y arreciaron los combates entre ambos, fueron muertos muchos Almohades y el caso se les hizo muy duro a sus tribus y cábilas; así que hubo de recurrir a este ardid para que no diesen importancia a las muertes y heridas que habían sufrido). Una noche fué al lugar del combate con sus compañeros y los enterró entre los muertos, echándoles encima tierra. Volvió luego a su campamento, pasada ya la mayor parte de la noche, y dijo a los jeques de los Almohades: «¡Oh asamblea de los Almohades! Vosotros sois el partido de Dios, los defensores de la religión y los mantenedores de la verdad; esforzaos, pues, en combatir a vuestros enemigos, porque estáis en el camino de la verdad. Pruebas tenéis de vuestro caso; pero, si dudáis de lo que os digo, id al lugar del combate y preguntad a aquellos de vuestros hermanos muertos hoy, para que os informen sobre la excelencia de vuestra guerra santa y de la grandeza de los premios que ganaréis en ella, para la otra vida». Fué así con ellos al campo de batalla y gritó con su más elevada voz: «¡Oh asamblea de los mártires! Contadnos lo que habéis encontrado en Dios». Los enterrados dijeron: «Hemos encontrado en Dios lo que ojo no ha visto, ni oído ha escuchado, ni se le ha ocurrido al corazón del hombre». Al oír esta respuesta, los Almohades volvieron a su gente y a sus cábilas, y les dijeron: «Hemos oído lo que han contestado nuestros hermanos que han sufrido el martirio, y lo que han experimentado de la bondad de Dios y de sus grandes recompensas» [1]. Toda la gente quedó seducida. Entonces volvió el Mahdī y tapó a los compañeros que había enterrado los respiraderos que se les había dejado, con lo cual murieron ahogados al punto. Lo hizo para que no saliesen y divulgasen entre los suyos lo que les había hecho.

Tales son las leyendas propaladas por los enemigos del imperio almohade para desacreditar sus orígenes, atribuyendo al

[1] Como en todos los actos de Ibn Tūmart se veía una imitación servil de lo hecho por Muḥammad, esta leyenda es una deformación de lo que hizo el Profeta con los caídos en la batalla de Badr y sus trece montículos.

fraude y la crueldad los éxitos del Mahdī. Pero no es difícil rastrear entre su maraña literaria los hechos y los motivos en que se inspiraron.

Leyenda hostil a ᶜAbd al-Mu'min para explicar su entronización.

Al morir Ibn Tūmart parece que había de fracasar su reforma y disgregarse su poder y su organización; pero, contra toda previsión humana, ᶜAbd al-Mu'min, de origen tan humilde como el Mahdī, con increíble fortuna y con inteligencia y energía geniales, derrocó el imperio almorávide y estableció sobre todo el Noroeste africano y al-Andalus su califato y su dinastía, inaugurando el período más brillante de la Historia del Magrib.

Tan maravillosa exaltación vuelve a herir la fantasía de los cronistas marīnīes, que no pueden comprenderla sin atribuírla, como en el caso del Mahdī, a la astucia y al engaño.

El *Rawḍ al-Qirṭās* [1] monta así la escena en que ᶜAbd al-Mu'min, extraño entre los Maṣmūda, logra ser reconocido y acatado por todos, como sucesor del Mahdī:

Cuando murió Ibn Tūmart, ᶜAbd al-Mu'min, que había ocultado su muerte, cogió un leoncillo y un pájaro y los domesticó, enseñándoles lo que quería. Familiarizó consigo al león, el cual, cuando lo veía, se echaba ante él y movía la cola. Al pájaro le enseñó a hablar en árabe y a decir: «La victoria y el poder para el califa ᶜAbd al-Mu'min, Príncipe de los creyentes». Hechos estos preparativos, mandó a los jeques de los Almohades y a sus cábilas que acudiesen a asamblea e hizo levantar un gran estrado en la mezquita de Tīnmallal, tendiendo tapices por medio. Luego puso al pájaro en una columna del estrado y mandó al que cuidaba del león que viniese con él, cuando estuviese reunida la asamblea de los Almohades, y que lo soltase en medio de ellos. Una vez congregados, levantóse ᶜAbd al-Mu'min como predicador, alabó a Dios, oró por el Profeta, celebróa los compañeros de éste

[1] Trad. Huici, p. 190.

y al Mahdī e imploró la bendición divina para los compañeros de Muḥammad y para el imām al-Mahdī, cuya muerte les anunció. Tras de hacer su elogio fúnebre, les consoló y, al multiplicarse sus llantos y elevarse sus gemidos, les dijo: «El Imām se ha ido a gozar de Dios y ha encontrado algo mejor de lo que ha dejado. Volved a vuestro ser y mirad a quién elegís para gobernaros y a quién confiáis vuestro poder, después de él. No os disperséis, ni riñáis, para que no os perdáis, ni se pierda vuestra fuerza y se rompa vuestra unión y os domine vuestro enemigo». Estaban deliberando los jeques almohades, cuando he aquí que el guarda del león lo soltó, y el que tenía el pájaro le silbó. En seguida el pájaro dijo con voz clara: «La victoria, la conquista y el poder para nuestro señor, el Califa ᶜAbd al-Mu'min, Príncipe de los creyentes». En cuanto al león, cuando lo soltó su guarda y la gente vió su melena, los golpes que daba con la cola y el rechinar de sus colmillos, huyó de él a derecha e izquierda, mientras ᶜAbd al-Mu'min seguía sentado en su sitio, sin alterarse. El león, al verlo, movió la cola y se dirigió a él, volviéndola a mover en su presencia, mientras ᶜAbd al-Mu'min extendía hacia él su mano y lo calmaba. Visto por los Almohades lo que hizo el león y oídas las palabras del pájaro, convinieron en elegir a ᶜAbd al-Mu'min, pues se dijeron: «No puede haber nada superior a esto, ni nadie es más digno de suceder al imām al-Mahdī que ᶜAbd al-Mu'min, en quien tales favores se han manifestado, pues lo invoca un pájaro y juguetea ante él un león, y el imām lo nombró su sustituto en la oración, que es la base del Islam. Nombrémoslo, pues, para el Califato, e imitemos con esto lo que hicieron los compañeros del Profeta, cuya primera decisión fué elegir a Abū Bakr, por haber sido el primero en creer, por su virtud y su ciencia, y porque el Profeta lo nombró para dirigir la oración durante su enfermedad. Otros parientes había más cercanos del Profeta; pero a él lo eligieron y lo proclamaron todos». Dícese que, cuando el león movió la cola ante él, ᶜAbd al-Mu'min le tendió su mano bendita, mandándole volverse; que el león se volvió, obediente a sus órdenes, y que, si hubiera podido hablar, lo hubiese alabado y le hubiera dado las gracias. Lo sucedido en esta sesión se divulgó por el mundo y se eternizó en el seno de los libros. Todos se convencieron de sus milagros y por eso dijo Abū ᶜAlī:

El cachorro se familiarizó alegremente con el león;
vió la imagen de su padre y se dirigió a ella.
El ave invocó la victoria para vosotros
y, al venir, os rindió el acatamiento debido.
El Creador hizo hablar a las criaturas
para que atestiguasen, y todo dió testimonio
de que tú eres el que te alzas con su poder,
tras la larga espera de los hombres.

Al-Ḥulal al-mawšīyya [1] nos da, en una anécdota sencilla y natural, la clave de esta leyenda y nos suministra los elementos que entraron en su infantil reparto:

El señor de Bujía, Yaḥyà b. Nāṣir, al perder su reino y capitular, se fué con el Califa ᶜAbd al-Mu'min a la capital de Marrākuš. El Califa lo instaló en casas y le dió en feudo aldeas, con lo cual él y sus hijos quedaron honrados y atendidos hasta que se extinguieron. Al establecerse Ibn Ḥammād en Marrākuš, se resignó, haciéndose el ignorante, y se dedicó a la caza. Preparó cepos de hierro para capturar leones, que regalaba al Califa ᶜAbd al-Mu'min, y éste le recompensaba por ello. Un día cazó un pequeño cachorro de león, y lo entró en el salón de ᶜAbd al-Mu'min, quien mandó que le soltasen las ligaduras. Pasó el cachorro entre la gente, cruzando las filas, hasta llegar a la presencia del Califa y allí se agazapó y quedó quieto, sin moverse. Coincidió con esto que aquel día se le regaló un zorzal que hablaba algunas palabras, y entonces el secretario Abū ᶜAlī al-Ašīrī improvisó unos versos, describiendo el caso, y dijo: *Se familiarizó* [2], *etcétera.*

1 Ed. Allouche, p. 124.

2 Baydaq cita este primer verso, atribuyéndole otro origen, que tampoco tiene nada de inverosímil: «Acampamos — dice — entre las Dos Rocas *(al-Ṣajratayn)*, sobre Tremecén, después de la muerte de Reverter, y Tāšufīn estaba en Saṭafsīf con sus tropas... Un día subió el león de Tāšufīn, huyó hacia nosotros con su cadena y pernoctó a nuestro lado. El Califa le dió de comer al anochecer, y dijo a los Almohades: ᶜ¡Buen augurio, Almohades!'. Al amanecer el león se volvió a su dueño. Se refiere que este león fué desde el campamento de los miserables [los Almorávides] hasta llegar al de los Almohades; que avanzó hasta la presencia del Califa, y que se puso ante él y se agazapó. El alfaquí Abū ᶜAlī al-

La leyenda del sacrificio heroico de un compañero de ᶜAbd al-Mu'min.

La elección de ᶜAbd al-Mu'min no fué, sin embargo, tan unánime ni tan bien recibida como pretende la escena del león y el zorzal. Durante muchos años tuvo que sofocar continuas sublevaciones, algunas muy graves, de las cábilas beréberes, que no se acomodaban al riguroso régimen almohade [1]. En la de al-Massatī apenas le quedó a ᶜAbd al-Mu'min más que la capital de Marrākuš, y tuvo, a pesar de su puritanismo, que recurrir hasta a los mercenarios cristianos, para sofocarla. En la de Abū Qaṣaba, cuando el Califa envió desde Bujía sus tropas para luchar contra los árabes, al quedarse sin más acompañamiento que su séquito personal *(ahl al-dār)* y su servidumbre, tuvo que volver a empuñar la lanza, que no había cogido desde la batalla de la Buḥayra, y, por si esto no fuera bastante significativo, los mismos hermanos del Mahdī y las cábilas de la vieja guardia, Harga y Tīnmallal, se lanzaron contra él, por considerarlo, no el elegido y consagrado por el Mahdī, según la propaganda cortesana, sino un extranjero usurpador.

Sofocado un primer brote de esta última rebelión y desterrados los parientes del Mahdī a Fez [2], reparte los gobiernos de las provincias entre sus hijos, y nombra al primogénito, Muḥammad, príncipe heredero. Esto colma la irritación de los hermanos del Mahdī, que huyen de Fez a Marrākuš y, al intentar apoderarse de la capital, en ausencia de ᶜAbd al-Mu'min,

Ašīrī, dijo en aquella ocasión, improvisando, pues era uno de los que lo presenciaron: *Se familiarizó el cachorro, etc.*» *Mémoires*, pp. 97 del texto y 156-7 de la trad.

[1] Baydaq, *loc. cit.*, da la lista de unas treinta en el Magrib y de ocho o diez en al-Andalus, solamente durante el reinado de ᶜAbd al-Mu'min (pp. 122 del texto y 207 de la trad.).

[2] «El año 548 (= 1153-54) se nos opusieron Harga y la gente de Tīnmallal y los mató el Califa, que desterró a los Banū Āmgār (los hermanos del Mahdī) a Fez, donde los instaló, ordenando a al-Ŷayyānī (gobernador de Fez) que los vigilase.» *Ibid.*, pp. 116 del texto y 191 de la trad.

son vencidos y muertos por los partidarios del Califa. El episodio fué tomado por la leyenda, como el exponente más alto de la buena estrella de ʿAbd al-Mu'min y de la fidelidad heroica con que sus secuaces se sacrificaban por él.

Se rebelaron contra ʿAbd al-Mu'min — dice al-Marrākušī [1] — unos parientes del Mahdī, conocidos por Ayt Amgār, que significa en árabe «los hijos del jeque», y llegaron en ello a ponerse de acuerdo con los que les secundaban en su mala acción para entrar de noche en su tienda y matarlo. Pensaron que este acto suyo no sería conocido, y que, al faltar ʿAbd al-Mu'min y no saberse quién lo había matado, pasaría el poder a sus manos, pues eran los que tenían más derecho a él, por ser de la familia del Mahdī y sus allegados más cercanos. Pero se enteró de lo que pretendían uno de los mejores compañeros de Ibn Tūmart, llamado Ismāʿīl b. Yaḥyà al-Jazraŷī, el cual fué a ʿAbd al-Mu'min y le dijo: «¡Oh Príncipe de los creyentes! Necesito un favor de ti». Le contestó: «¿Cuál es, oh Abū Ibrāhīm? Porque darte todo lo que tú necesitas es una obligación para nosotros». Le dijo: «Que salgas de esta tienda y me dejes que pernocte en ella». Como no le dió a conocer el propósito de aquella gente, ʿAbd al-Mu'min pensó que solamente le pedía que le regalase la tienda, porque le gustaba mucho, y así, salió de ella y se la dejó. El citado Ismāʿīl pernoctó en ella, aquella gente entró contra él, y lo apuñalaron hasta que se quedó frío. Cuando al amanecer vieron que no habían alcanzado a ʿAbd al-Mu'min, huyeron, dirigiéndose a Marrākuš, donde intentaron sublevarse. Se presentaron a los porteros encargados de los palacios y les pidieron las llaves. Como se las negaran, decapitaron a uno de ellos. Los demás huyeron. Estuvieron a punto de apoderarse de aquellos palacios; pero entonces las gentes, soldados y esclavos particulares del Califa, se reunieron contra ellos y los atacaron con gran ardor, desde el alba hasta la salida del sol. Al fin, los esclavos los vencieron, y no cesó la gente de aumentar en número contra ellos, hasta que fueron cogidos, encadenados y puestos en prisión. Cuando llegó ʿAbd al-Mu'min a Marrākuš los mató a sangre fría y mató asimismo a un grupo de notables de Harga, por ha-

[1] *Muʿŷib*, p. 166.

berse enterado de que murmuraban de su gobierno y lo espiaban. El día en que el citado Abū Ibrāhīm amaneció en la tienda muerto, como hemos referido, ʿAbd al-Mu'min se impresionó mucho, y lo sintió con dolor tan extremado, que perdió el dominio de sí mismo y se abandonó a la tristeza. Mandó lavarlo y amortajarlo; hizo la oración por él, y fué enterrado.

El mismo tema del jeque que se sacrifica deliberadamente por salvar al Califa lo desarrolla el *Rawḍ al-Qirṭās* de manera muy distinta, tanto en lo referente a los protagonistas y sus móviles, como al lugar y fecha en que ocurrió. Veamos su relato:

ʿAbd al-Mu'min, el año 555 (= 1160), al volver de su expedición a Ifrīqiya, edificó la ciudad de al-Baṭḥà. He aquí el motivo: Cansados los Almohades de tan larga estancia en Oriente, fuera de su patria [1], resolvióse un grupo de ellos a asesinar al ʿAbd al-Mu'min, sorprendiéndolo en su tienda, mientras dormía. Convinieron en ello; pero un jeque que lo supo lo descubrió a ʿAbd al-Mu'min, diciéndole: «Déjame pasar esta noche en tu tienda y dormir en tu lecho, para que, si llevan a cabo su proyecto, muera yo por ti, en bien de los musulmanes y gane méritos ante Dios; y, si me salvo, a Dios se lo deberé y mi recompensa será conforme a mi intención». Durmió el jeque en la cama del emir y sufrió el martirio. A la mañana siguiente, después de hacer la oración, fué ʿAbd al-Mu'min a buscarlo y lo halló muerto. Cogiólo con sus manos y lo puso sobre una camella a la que se dejó errar a la ventura, a derecha e izquierda, hasta que por su propio impulso se arrodilló. Mandó entonces deponer el cuerpo del jeque y, retirando a la camella del sitio en que se había arrodillado, cavar en él una fosa, enterrarlo y construir encima una *qubba* (= cúpula). Frente a la *qubba* se edificó una mezquita, y luego, a su alrededor, la ciudad. Para poblarla dejó ʿAbd al-Mu'min en ella diez hombres de cada cábila del Magrib. El sepulcro del jeque adquirió gran reputación entre la gente de la comarca y es hasta hoy un lugar de peregrinación [2].

[1] La campaña de Túnez y Mahdiyya duró dos años, del 553 al 555 (1158 a 1160).

[2] Trad. Huici, p. 206. — No es verdad que la ciudad fuese fundada enton-

La realidad fué muy otra de lo fantaseado por estas dos leyendas, que, además de contradecirse, ofrecen tantos pormenores inverosímiles. Baydaq, a quien tantas veces tenemos que recurrir como a testigo presencial para poner los hechos en su punto, nos dice que el año 549 (= 1154-5), estando ᶜAbd al-Mu'min en Salé inspeccionando las obras que allí se hacían, escaparon los dos hermanos del Mahdī de Fez, donde estaban confinados, y entraron en Marrākuš, donde, de acuerdo con sus cómplices de la capital, mataron a su gobernador ᶜUmar b. Tafrāgīn [1]; pero la población les hizo frente y mató a los dos, así como a su secretario y a los esclavos de su séquito. Al recibir ᶜAbd al-Mu'min en Salé aviso del gobernador de Fez de que los hermanos de Mahdī habían salido para Marrakuš, envió a toda prisa a su visir Abū Ŷaᶜfar Aḥmad b. ᶜAṭiyya; pero, cuando éste llegó, la sublevación estaba ya dominada y sus promotores muertos. Marchó luego ᶜAbd al-Mu'min a la capital y ejecutó a trescientos complicados en la revuelta [2].

Muertos los hermanos del Mahdī, que podían disputar a ᶜAbd al-Mu'min el derecho a la sucesión de Ibn Tūmart; proclamado Muḥammad, primogénito del Califa, como príncipe heredero, y concedidos a los demás hijos los gobiernos de las provincias, se hace tan sólida la posición de ᶜAbd al-Mu'min, que la leyenda no tiene ya papel que desempeñar, en justificación de hechos extraordinarios. El poderío almohade y su dinastía se desenvuelven, prosperan y decaen de un modo normal, que no puede sorprender a la imaginación, y la crítica histórica no

ces. Cuando el Mahdī iba desde Bujía y Mallāla hacia Marrākuš, al hacer etapa en al-Baṭḥà, al norte de Relizane, cerca de la confluencia del Chelif y del Mina, fué espléndidamente hospedado por Yūsuf b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, y quizá pudiera pensarse, sin necesidad de fantasías y como sugiere Lévi-Provençal, que, en agradecimiento a tan generosa acogida de la pobre caravana y para perpetuar su recuerdo ᶜAbd al-Mu'min, al llegar a la cumbre de su fortuna, dotase al poblado de al-Baṭḥà de algunas construcciones nuevas. Cf. *Docs. inéd.*, p. 91, nota 1.

[1] No conocemos qué hecho dió pie a la invención del sacrificio, tan abnegado como innecesario, de Ismāᶜīl b. Yaḥyà. Quizá fuese la muerte de este ᶜUmar b. Tafrāgīn.

[2] Baydaq, *op. cit.*, pp. 117 del texto y 195 de la trad.

tiene que buscar y comprobar los hechos reales que hayan dado pie a relatos fantásticos con que se haya querido justificar la increíble aventura del imperio y de la reforma almohade.

Conclusión.

De la enumeración y análisis de estas leyendas, tanto favorables como adversas, se deduce con toda claridad que Ibn Tūmart ni fué un vidente taumaturgo, elegido por Dios para acabar con el antropomorfismo y la corrupción almorávide, ni un cínico falsario que, en su ambición de mando, recurría fríamente a las más sanguinarias supercherías.

El Mahdī almohade es un sincero y ardoroso creyente; su fe rígida es el primer motor de todas sus acciones. Su alma dura de beréber, fanatizada por la ciencia teológica y la moral alcoránica, no admite componendas con los apetitos e intereses de este mundo. Desprecia todos los placeres y renuncia a las riquezas; viste como un mendigo; su sobriedad es la de un anacoreta; su temperamento eunucoide lo aleja de las mujeres. Estudia y domina la ciencia religiosa de su tiempo con un ardor y una constancia que lo hacen destacarse entre todos los sabios magribíes de su época.

Su celo irrefrenable por reformar las costumbres le hace exponerse continuamente a las más graves molestias y peligros. Enseñar y corregir es su obsesión, y si el poder almorávide, movido por las envidias de los alfaquíes, no le hubiese cerrado el camino, sólo hubiera sido un predicador austero y un teólogo sutil. Pero al ver que sus amonestaciones se estrellaban contra la rutina de la máquina gubernamental y los intereses creados de los alfaquíes, y que, en vez de ser oídas y seguidas sus doctrinas y su moral, se iba a acabar con él y con sus discípulos por la fuerza, se levantó airado contra los herejes almorávides, a los que juzgaba peores y más dignos de ser perseguidos y exterminados que a los mismos idólatras y cristianos. En esto no hizo más que seguir la norma común de considerar al heterodoxo del

propio país como mucho más peligroso y más odiado que el infiel de los credos extraños.

Su creencia en el Mahdī es, al principio, absolutamente normal[1]. Se trata de la concreción de las esperanzas mesiánicas que fían en una segunda venida sobrenatural la implantación del reino de Dios y su justicia, que no pudo realizarse en tiempos de Muḥammad. Lo único que se le puede reprochar, dentro de la ortodoxia musulmana, es su creencia en el imām impecable, que le hace relacionarse con el Šīᶜismo.

La corrupción de costumbres, las prácticas ilícitas con que tropieza en todas partes y su impotencia para desarraigarlas, le hacen desear y esperar con más ansias la venida del Mahdī. Lo anuncia con tenaz insistencia a sus discípulos, como único medio de acabar con la impiedad. Los tendenciosos *ḥadīṯs* que señalan el fin del siglo quinto y el Magrib extremo como tiempo y lugar de su aparición, le mueven a asegurar la inminencia de su llegada. Él no toma la iniciativa de declararse Mahdī, ni en la recopilación de sus enseñanzas, hecha por ᶜAbd al-Mu'min, y que ha llegado hasta nosotros, hay rastro de ello.

Fueron sus discípulos, creyentes fanáticos como él y devotos admiradores de su ciencia y de su santidad, así como testigos de su encendido celo y de sus éxitos en la lucha contra el mal, los que se vieron arrastrados insensiblemente a identificar los rasgos y virtudes del Mahdī, enviado de Dios, con los de su venerado maestro. Y un día, tras un sermón vehemente, en que Ibn Tūmart vuelve a anunciarles el fin de la injusticia y de la impiedad, sus apóstoles, los diez primeros discípulos de la *yamāᶜa* y algunos de sus familiares, arrebatados por el entusiasmo y movidos por la fe, lo identificaron con el Mahdī, reconociendo que todas sus señales coincidían con él y lo proclamaron, persuadidos de la verdad de su misión.

Muchos eruditos europeos y cristianos se muestran reacios a aceptar la sinceridad con que los adeptos del Mahdī creyeron

[1] Los beréberes, desde su conversión al Islam, han esperado siempre al Mahdī. Sobre estas creencias, cf. H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, pp. 268-272.

en su papel sobrenatural. Extraños a las reacciones de la fe islámica e inclinados a aceptar las leyendas de los detractores de Ibn Tūmart, no pueden creer, por lo común, en la convicción sincera y leal de sus discípulos. Pero, si parece difícil admitir la persuasión inquebrantable de éstos, aún se llega a darla como buena, fundada en la ignorancia y la ambición de aquellos montañeses primitivos.

Lo que se ha dejado de lado, sin analizar, es la sinceridad del mismo Ibn Tūmart. Sin embargo, si por un momento nos trasladamos al clima musulmán, fuerza nos será certificar que el Mahdī demostró siempre ser un perfecto creyente; que actuó de acuerdo con su fe, y que su conducta y su moral, dentro de las normas islámicas, fué de un puritanismo inflexible. Si recurrió, para restaurar la religión y reformar las costumbres, a la espada, al mismo tiempo que a la predicación, no hizo más que seguir con ello el ejemplo del Profeta y de la tradición musulmana.

Por tanto, cuando sus discípulos le aclamaron como al Mahdī esperado y reconocieron sus extraordinarias cualidades de reformador; cuando las cábilas le prestaron homenaje de sumisión y lo veneraron como a un enviado de Dios, muy bien pudo ver en ello una manifestación clara de la voluntad celeste, y creer que Dios, al revelarle por medio de sus fieles la elección de que le había hecho objeto, le confirmaba con la aclamación popular en la investidura y el destino a que lo había llamado. Su vocación y su celo, sobreexcitados por el medio ambiente; su creencia firme de que el Mahdī debía aparecer en su tiempo y en su país; sus éxitos reformadores y la consagración de sus secuaces, todo pudo dar a Ibn Tūmart la certidumbre de su vocación y persuadirlo honradamente de su carácter sagrado.

AMBROSIO HUICI.

NUOVA LUCE SULLE FONTI ISLAMICHE DELLA DIVINA COMMEDIA [1]

Da quando, a principio del 1919, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* di Miguel Asín Palacios mise a rumore il campo dei dantisti e quello degli arabisti suscitando adesioni e dissensi appassionati, pochi o punti passi sono stati fatti verso la soluzione dell'arduo problema che il sommo islamista spagnolo aveva presentato e discusso con ampiezza e profondità di erudizione e con vigore di argomentazione dialettica non facili a raggiungersi nonchè a superarsi. Anche a volere ridurre al minimo l'imponente mole di paralleli tra la *Divina Commedia* e i racconti islamici del *Miʿrāǧ* — l'ascensione miracolosa di Maometto al cielo, e la sua visione del premio e delle pene delle anime oltre la tomba — gli avversari irreconciliabili della dipendenza di Dante da fonti islamiche si trovavano oltremodo imbarazzati nello spiegare quelle somiglianze che pur sussistevano irreducibili coll'attribuirle a coincidenza casuale o a

[1] *La Escala de Mahoma.* Traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio. Edición, introducción y notas por José Muñoz Sendino. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores (Dirección General de Relaciones Culturales), 1949; xxv-561 pp., 2 tavv. — Enrico Cerulli, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia.* Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949; 574 pp., 15 tavv. [Studi e Testi, nº 150.] — [Agradecemos profundamente al insigne maestro G. Levi Della Vida el que haya querido acceder a nuestro ruego, escribiendo esta magistral reseña, que, dada su importancia, publicamos como artículo, lamentando que, por habernos llegado tarde, no pueda ir en lugar más preferente. — *N. de la R.*]

comunanza di fonti remote. Ma d'altra parte i fautori della tesi islamica non riuscivano a dar conto in maniera soddisfacente del veicolo per il quale la leggenda araba sarebbe giunta a conoscenza di Dante: tutte le ingegnose ipotesi avanzate da Asín, e alle quali altre, di maggiore o minor valore, si aggiunsero per suggerimento di diversi studiosi, non raggiungevano se non un grado di mera possibilità, contro la quale valeva sempre il vecchio adagio scolastico: quod gratis asseritur gratis negatur.

Per venticinque anni la ricerca di una qualsiasi traduzione in latino o in una lingua romanza di racconti escatologici islamici riuscì vana, o per meglio dire non fu mai intrapresa sistematicamente. Appare quasi un'ironia del fato (ed è in realtà testimonianza dell'ancora imperfetta organizzazione bibliografica degli studi medievali e islamici) che la prova documentaria della esistenza di tali traduzioni esistesse da tempo remotissimo: nel *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae* (oggi Bibliothèque Nationale di Parigi), Pars III, vol. IV, p. 200, apparso a Parigi nel 1744 [1] si trova descritto un esemplare della così detta *Collectio Toletana*, ossia della traduzione del Corano e di opuscoli relativi all'Islam fatta eseguire a Toledo dall'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, nel 1142 e 1143, alla fine del quale è uno scritto intitolato *Scala Mahumeti... qui arabice vocatur Halmahereig*. Nel *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae* di H. O. Coxe, Pars II, p. 390 (Oxford 1858) un manoscritto francese (Laudianus Misc. 537) ha il titolo *Livre de l'Eschiele Mahomet* e comincia: «Ce est li livre que hom appele en sarrazinois Halmaereig qe volt tant dire en françois come monter en alt...». Il codice di Oxford era stato notato dal famoso bibliografo M. Steinschneider *(Catalogus librorum Hebraeorum Bibliothecae Bodleianae*, 1852-1860, p. 2747) che nel titolo aveva riconosciuto il vocabolo arabo *al-Miʿrāǧ;* ma nè a lui, che pure riprodusse la notizia in varie sue opere posteriori, nè ad altri venne mai in mente di sincerarsi del contenuto del manoscritto.

[1] La data di publicazione in Cerulli, p. 12* è 1714, per evidente errore tipografico.

D'altra parte fin dal 1907 un modesto studioso italiano, A. De Fabrizio [1], aveva rintracciato nell'opera *Specchio della fede cristiana* del predicatore francescano della fine del secolo XV, frate Roberto Caracciolo da Lecce, larghi estratti di un «libro Halmerichi» in cui si narrava l'ascensione di Maometto e la sua visione del Paradiso, e aveva suggerito, sia pure in forma molto dubitativa, quasi timoroso di mancar di rispetto al divino poeta, la possibilità che il testo arabo del *Miʿrāǧ*, tradotto in latino, fosse stato conosciuto e usato da Dante e avesse avuto «un'impercettibile efficacia... nell'orditura della *Divina Commedia*». Se l'articolo di De Fabrizio fosse stato conosciuto da Asín, esso gli avrebbe fornito quel famoso «anello» che i suoi avversari gli rimproveravano di non saper trovare. Ma esso rimase ignoto a lui e a quanti altri si occuparono del problema delle fonti della *Commedia*, tranne che alla informatissima erudizione di G. Gabrieli, che fin dal 1919 lo segnalava [2], mostrandone la relazione collo scritto polemico di san Pedro Pascual; ma senza che questa segnalazione fosse raccolta da altri, nemmeno dallo stesso Asín. Tale ignoranza è tanto più strana negli studiosi di letteratura italiana (scusabile invece negli islamisti) in quanto che il periodico nel quale l'articolo di De Fabrizio era apparso è il più autorevole e diffuso organo degli studi italianistici.

Soltanto nel 1944, in uno smilzo libretto che racchiude in poche pagine una copiosissima raccolta di notizie rare e preziose, U. Monneret de Villard [3] segnalava i manoscritti di Oxford e di Parigi e traeva dall'oblio lo scritto di Roberto Caracciolo; e, dolendosi che le condizioni politiche del momento non permettessero di accertare immediatamente il carattere delle versioni latina e francese della leggenda del *Miʿrāǧ*, osservava come dall'edizione e dallo studio di esse la soluzione del problema

[1] *Il «Mirag» di Maometto esposto da un frate salentino del secolo XV*, in *Giornale storico della letteratura italiana*, XLIX (1907), pp. 299-313.

[2] *Intorno alle fonti orientali della Divina Commedia*, in *Arcadia*, 1919, pp. 53-54 dell'estratto.

[3] *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944 (*Studi e Testi* 110), pp. 53-54.

delle fonti dantesche, impostato da Miguel Asín Palacios, avrebbe ricevuto un sussidio d'importanza eccezionale.

Le due versioni sono oggi di pubblico dominio e, per una curiosa coincidenza, in due opere uscite contemporaneamente in Spagna e in Italia. Tanto il testo francese quanto quello latino sono opera di uno stesso traduttore, il notaio Bonaventura da Siena, il quale fu impiegato alla corte di Alfonso X il Savio re di Castiglia [1] e, cosa non infrequente tra gli Italiani della seconda metà del secolo XIII, era esperto di francese come di latino [2]. Egli non tradusse direttamente dall'arabo, bensì da una versione castigliana commessa da re Alfonso al suo medico ebreo Abraham da Toledo, detto Abraham Alfaquín (ossia al-Ḥakīm), già noto come traduttore di un'opera cosmografica di ʿUmar ibn al Haytam *(Fī hay'at al-ʿālam, De mundo et caelo)* e della *Lámina (Ṣafīḥa)* di al-Zarqālī [3].

Al-Miʿrāǧ significa letteralmente «scala», e il senso di «ascensione» gli è venuto dalla leggenda del viaggio oltremondano di Maometto; ma il suo significato primitivo gli è stato restituito dalla relazione con cui è messo colla scala mistica che il Profeta usò per la sua salita al cielo: di qui le traduzioni francese e latina del titolo, certo dipendenti da quella castigliana. Se l'originale arabo su cui quest'ultima fu condotta sia conservato o meno è problema che solo un'indagine sistematica dei manoscritti arabi contenenti racconti del *Miʿrāǧ* potrebbe risolvere: il compierla richiederebbe certo tempo e cure non indifferenti. Molte sono infatti le redazioni della leggenda, i cui elementi si trovano già per la più gran parte nel *ḥadīṯ*, come ha rilevato Asín, ma che

[1] È merito di Muñoz, pp. 22-23, aver segnalato un atto datato da Siviglia, maggio 1266, rogato da Bonaventura da Siena.

[2] Basti pensare a Brunetto Latini e a Rustichello (Rusticiano) da Pisa, l'estensore del *Milione* di Marco Polo.

[3] Lynn Thorndike, *More Abrahamismus*, in *Isis*, XL (1949), pp. 34-35 sembra dubitare dell'identità e dell'epoca dell'Abraham Hebraeus traduttore di Ibn al-Haytam; ma l'una e l'altra sono sicure. È invece da escludersi una presunta menzione di Abraham Alfaquín in un codice Barberiniano della Vaticana, a cui aveva pensato il recensente *(Rivista degli Studi Orientali*, XIV [1934], p. 267); si tratta colà del medico ebreo Abraham ibn Zarzār (Zarzāl) del secolo XIV, secondo una ortese comunicazione di J. M. Millás Vallicrosa.

ha subito ampliamenti e rimaneggiamenti; può essere puro caso che quella scelta per la traduzione in lingue d'occidente sia giunta fino a noi o sia andata perduta. La maggior parte dei racconti del *Miʿrāǧ* finora noti è di epoca tarda, e tali sono quelli usati da Asín *(Escatología*, 2ª ed., p. 68[2]). Varrebbe la pena di esaminare quello che si trova nel codice miscellaneo della Bodleiana Marsh 518 (n° 854 del Catalogo Uri), del quale sarà detto anche più avanti, giacchè esso è singolarmente lungo (56 ff.) e il codice è di origine magrebina, e ha pertanto probabilità di essere in rapporto più stretto che non le relazioni orientali coll'originale del *Libro della Scala*.

Comunque sia di ciò, il *Libro della Scala* è uno dei più lunghi e più completi racconti del viaggio oltremondano di Maometto che siano conosciuti finora. Vi figurano tutti, o quasi, gli episodi e i particolari che in altri testi ritornano soltanto parzialmente, sicchè, se chi lo tradusse aveva l'intento di porgere a lettori occidentali un quadro quanto più compiuto possibile di ciò che i musulmani credevano e immaginavano intorno all'al di là, la scelta del suo modello deve giudicarsi quanto mai felice. Un'analisi del *Libro della Scala* (che nessuno dei due editori ha tentata) mostrerebbe il carattere composito dell'opera, in cui abbondano le ripetizioni e i doppioni: per es., l'Angelo di fuoco e neve compare due volte (cap. IX, § 20 di Cerulli [1], e XXIX, § 70), e così l'incontro a faccia a faccia con Dio (cap. XX, § 51, e XLIX, § 123) e la misteriosa atmosfera cosmica «Halmange» o «Marge Halmacfuf» (cap. LXIV, § 159, e LXIX, § 172: si tratta di due diverse trascrizioni, ambedue inesatte, dello stesso termine *al-mawǧ al-makfūf*). Anzi, vi sono addirittura due descrizioni distinte dei cieli (cap. XII-XXIV e XXX-LIII) e dell'inferno (cap. LIX-LXVI e LXXI-LXXII); l'inferno stesso ora è collocato nelle «sette terre» ora è invece posto al disotto della settima terra (cap. LXIX, § 171) e diviso in sette «porte», i nomi delle quali sono tolti al Corano; anche i supplizi dei dannati sono diversi nei due inferni. È poi notevole,

1 Per rendere più spediti i riscontri si citano, oltre che i capitoli, che sono già nell'originale, anche i paragrafi introdotti da Cerulli nella sua edizione.

in questa redazione, la parte cospicua data alla cosmogonia e alla cosmografia, con raccolta di notizie intorno alla creazione del mondo e intorno alla sua forma e costituzione, le quali si ritrovano sparse nella letteratura araba e risalgono per la massima parte al famoso tradizionista del II secolo eg. Wahb ibn Munabbih, il raccoglitore delle *Isrā'īliyyāt* facenti capo, più o meno autenticamente, a Ibn ᶜAbbās [1]. Tali notizie, specialmente nel loro aspetto più crudamente mitologico, sono confluite in quel curioso e grottesco «Dialogo di Maometto coll'ebreo ᶜAbdallāh ibn Salām» il quale, nella traduzione di Ermanno Dalmata inserita nella *Collectio Toletana*, giunse a conoscenza della cristianità occidentale, contribuendo a falsare il suo giudizio intorno a ciò che realmente fosse l'Islam [2].

L'abbondanza dei dati cosmografici contenuti nel *Libro della Scala* potrebbe far supporre che questi appunto avessero indotto Alfonso il Savio a farne eseguire la traduzione in castigliano e a servirsi per essa di Abraham Alfaquín, al quale anche furono affidate le traduzioni di altre opere arabe di astronomia e cosmografia. Ma nelle prefazioni, quasi identiche, alle versioni francese e latina è detto esplicitamente che la ragione di esse è stata quella di far conoscere la vanità e la menzogna delle cose narrate nel libro, in confronto colla verità della fede cristiana. Se tale affermazione è qualcosa di più che un ingegnoso espediente per giustificare la divulgazione di uno scritto religioso

[1] Nelle sue note al testo Cerulli ha indicato alcuni passi paralleli, e altri più potrebbero aggiungersi.

[2] È da deplorarsi che del Dialogo di Maometto e ᶜAbdallāh ibn Salām non esista un'edizione facilmente accessibile nè dell'originale nè della versione latina. Anche più deplorevole è che il testo latino del Dialogo tra il Saraceno e il Cristiano (ossia lo scritto polemico antiislamico che va sotto il nome di ᶜAbdalmasīḥ al-Kindī), anch'esso compreso nella *Collectio Toletana* e che ebbe larghissima eco nel mondo latino, sia tuttora inedito, giacchè ne è stato stampato soltanto l'estratto datone da Vincenzo Bellovacense nel suo *Speculum Historiale*. Del resto l'intera *Collectio Toletana*, che di recente è stata egregiamente studiata nella sua tradizione manoscritta da Marie-Thérèse d'Alverny *(Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1947-1948, 69-131), meriterebbe d'essere pubblicata integralmente, dopo l'edizione, incompleta e imperfetta, fattane da Teodoro Bibliander nel 1543.

musulmano, scopo della fatica di Bonaventura da Siena sarebbe la polemica antiislamica, sia pure esercitata in maniera indiretta. È forse nel vero Muñoz (pp. 64-67) nel suporre che a essa alluda don Juan Manuel, nipote (ex fratre) di Alfonso il Savio, affermando nel prologo al *Libro de Cetrería* che lo zio «fizo transladar toda la secta de los moros, porque paresciesse por ella los errores en que Mahomad, el su falso profeta, les puso, et en que ellos están hoy día».

Mentre il testo francese nell'unico manoscritto che se ne conosce appare opera isolata, quello latino costituisce nei due manoscritti finora noti, il Parigino (Bibliothèque Nationale, Lat. 6064) e il Vaticano (Lat. 4072), l'ultima sezione della *Collectio Toletana*. Che tale collocazione rappresenti una peculiarità dei due codici (è pur sempre possibile che altri analoghi siano segnalati ulteriormente) appare ovvio: in origine la versione del «Libro della Scala», che è del maggio 1264, come è detto in fine alla traduzione francese e come ha confermato la sottile indagine fatta dal Cerulli (pp. 13-15) sulla titolatura data ad Alfonso nella prefazione, non ha nulla a che vedere colla *Collectio Toletana*, costituitasi nel secolo XII; nè tra i manoscritti di questa elencati da Mlle. d'Alverny nessuno, salvo i due citati sopra, contiene il *Libro della Scala*.

A malgrado dell'identità del titolo e della comunanza del nucleo centrale, i due lavori di Muñoz e di Cerulli sono così profondamente diversi per impostazione, metodo e contenuto, che sembra opportuno discorrerne separatamente. Tuttavia l'edizione dei testi francese e latino e quelle dei passi castigliani e italiani che ne derivano direttamente non possono non essere esaminate congiuntamente. Si può lamentare che, mentre il campo degli studi islamici e quello latino-medievale offrono ancora così larga messe di materiale inedito da dar in luce, due studiosi si siano affaticati indipendentemente intorno a un unico testo, e un'intesa tra essi avrebbe indubbiamente agevolato il lavoro di ciascuno. Che Cerulli si fosse accinto all'edizione del *Libro della Scala* era noto da tempo. Seguendo la traccia offerta da Monneret de Villard, al quale va quindi il merito principale di

questa scoperta rivoluzionaria nello studio del problema delle fonti islamiche della *Divina Commedia* (e Cerulli lo riconosce esplicitamente a pp. 8 e 12), egli riconobbe fin dal 1945 (appena cioè a uno studioso italiano fu consentito di recarsi in Francia e in Inghilterra) il carattere dei due codici di Parigi e Oxford e ne intraprese subito lo studio: già in una comunicazione fatta nel maggio del 1946 e resa subito publica egli mostrava di aver compiutamente analizzato il codice di Oxford [1]. Muñoz d'altra parte dichiara di non aver avuto notizia del libro di Monneret se non nell'autunno del 1946, quando il suo lavoro «era già redatto in gran parte» e «quasi terminato». La prefazione porta la data: «Oxford, 24 diciembre 1947»; peraltro la stampa, come appare dalla nota tipografica finale, non fu compiuta se non il 24 febbraio 1949, e il volume è stato distribuito soltanto nell'estate del 1949. Il libro di Cerulli porta l'imprimatur dell'autorità ecclesiastica (si rammenti che si tratta di una pubblicazione della Biblioteca Vaticana) in data 1 marzo 1949 ed è uscito in pubblico ai primi di agosto dello stesso anno [2].

In fondo, la questione della priorità non ha grande importanza per i lettori: ciò che conta è la maniera nella quale ciascuno dei due autori ha assolto il compito impostosi.

Muñoz si è limitato, come egli stesso afferma, a riprodurre tal quali i testi francese e latino, senza tentare di correggerne gli errori e senza aggiungere la menoma nota esplicativa. Ha spinto il rispetto alla tradizione fino al punto di non dividere le parole, le quali, specialmente nel francese, sono spesso scritte in continuazione, e a non congiungere quelle che per errore o imprecisione dell'amanuense sono spezzate. Del che non può darglisi lode, tanto più che un primo passo, sia pur lieve, verso l'interpretazione egli l'ha pur fatto, introducendo di suo l'interpunzione, nè d'altra parte la sua trascrizione è rigorosamente diplomatica,

[1] *Transcriptions françaises de mots arabes dans un manuscrit du XIIIe siècle*, in *GLECS* (= *Groupe linguistique d'études camito-sémitiques*), IV, 27-28.

[2] Nello scritto citato a p. 382, nota 2, uscito, salvo errore, nell'agosto del 1948, Mlle. d'Alverny annunziava come prossima la pubblicazione del *Libro della Scala* «per opera di Cerulli e Muñoz» (p. 110[1]), lasciando nel lettore l'impressione che i due studiosi lavorassero d'intesa.

giacchè non segnala la abbreviature paleografiche, il cui scioglimento non è sempre univoco. Tanto sarebbe valso presentare un testo di più agevole lettura. A ciò ha invece provveduto Cerulli, il quale ha elaborato accuratamente i testi, suggerendo emendazioni e non rifuggendo da supplementi colà dove il senso e il confronto colla versione parallela faceva supporre una lacuna [1], dividendo la materia in paragrafi provvisti di lemmi, e aggiungendo una copiosa annotazione in cui sono rilevate e spiegate alcune particolarità del linguaggio del non facile testo francese (il che segna appena l'inizio dello studio linguistico di esso, giacchè, come è ovvio, rimane abbondante materia meritevole dell'attenzione dei filologi romanzi); è restituita, talora con mirabile ingegnosità, la forma originale a nomi, vocaboli e brevi frasi arabi orrendamente deformati attraverso la duplice traduzione e la tradizione manoscritta; e finalmente sono identificate le numerose citazioni coraniche. A questo ultimo compito ha provveduto anche Muñoz, fornendo così l'unico sussidio all'intelligenza del testo che gli sia sembrato opportuno non omettere. Ma non si capisce la mancata identificazione (senza alcuna indicazione che metta ciò in evidenza) delle citazioni a p. 344 (ma l'identificazione con 32,4 proposta da Cerulli sembra dubbia), 353 (56, 34-36), 391 (2, 285), 414 (la terza citazione; ma l'identificazione con 21,40 proposta da Cerulli sembra dubbia), 415 (83,7), 448 (21,98), 460 (non identificata nemmeno da Cerulli), 470 (non identificata da Cerulli), 486 (17,62; la seconda citazione non è identificata nemmeno da Cerulli) [2]. Inoltre sono errate la seconda delle identificazioni a p. 414 (non si tratta di sura 33, 66, bensì di 14, 51) e quella a p. 425 (non è 37, 5,

[1] Le due traduzioni, francese e latina, sono similissime tra loro, mostrando così di avere seguito letteralmente il testo castigliano; un'utile tavola, per quanto non completa, delle differenze che intercedono tra esse è data da Muñoz a pp. 10-14, mentre Cerulli le segnala e discute in relazione al luogo dove occorrono.

[2] Non stupisce che nè Muñoz nè, molto più raramente, Cerulli non abbiano potuto identificare alcune citazioni coraniche, giacchè la traduzione che ne offre il *Libro della Scala* è quanto mai libera e imprecisa. Tuttavia Muñoz avrebbe dovuto segnalare come tali i passi non identificati, invece di omettere qualsiasi indicazione al proposito.

bensì 20, 5). A pp. 415 e 433 tanto 78, 28-30 e 24, 24, proposti da Muñoz, quanto 16, 90 e 41, 19, proposti da Cerulli, sono possibili, e probabilmente nell'originale arabo vi era contaminazione dei passi, molto simili tra loro.

Chi confronti tanto il testo francese quanto il latino nella duplice edizione di Muñoz e Cerulli dovrà constatare numerose differenze, dovute non soltanto alla differenza del metodo seguito dai due editori, ma a vere e proprie diversità di lettura. Senza un esame diretto dei manoscritti è difficile giudicare quale dei due abbia letto più correttamente; ma in alcuni casi il confronto colla versione parallela offre un criterio abbastanza sicuro. Così quando Cerulli p. $40_{21.26}$ ha «ornes, ornez» di contro a «oures, oureez» di Muñoz, il latino «operatis, operatas» mostra che la seconda lettura è la giusta (del resto anche Cerulli ha correttamente «ovre» a p. 42_{17}). Lo stesso si dica di «sortoit» di Cerulli p. 84_{17} di contro a «sordoit» di Muñoz p. 318_{1} (lat. «manabat»); «quar un ange» Cerulli p. 134_{8} dal basso: «quar ui un ange» Muñoz p. 379_{21} (lat. «vidi»); «un leu» C 184_{13}: «mi leu» M 438_{5} dal basso (lat. «in medio») (stranamente M 317_{9} e 349 ult. ha «nu leu», lezione assurda, dove C 84_{5}, 110_{16} ha «milieu, mileu»); C 194_{4} dal basso «confiera»: M 452_{11} «comanra» (lat. «mandabit») [1]. Talora Cerulli ha omesso qualche parola del manoscritto che Muñoz invece ha rettamente conservata: così M 352_{16} si trova un «et» che manca C 112_{21} (il latino ha «atque») [2] e M 458_{12} «iour de compe», omesso C 200_{21} (lat. «dies ratiocinii»).

Ma molto più numerosi sono i passi in cui le lezioni di Cerulli appaiono preferibili, a cominciare dalle prime parole del cap. I (M 265_{3}, C 40_{10}), in cui «Sachent touz celx des *nostres* parties du monde» invece di *quatre* (lat. «quatuor») sembra incredibile, per quanto, stranamente, questa lezione sia data dal catalogo di Coxe, che riferisce l'incipit [3].

[1] C 206_{11} «vis» di contro a M 465_{16} «ius» (latino «deorsum») non è se non errore di stampa, come risulta dalla nota 320.

[2] Ma M 287_{16} «et», che C omette, non dà senso e non si trova nel latino.

[3] Si potrebbe pensare a una tacita emendazione di Cerulli; ma egli di solito segnala accuratamente le proprie emendazioni al testo dei manoscritti.

Altre varianti in cui il testo di Cerulli sembra migliore sono le seguenti [1]: M 271_{3} entoit; C 44_{26} en toi (lat. in te); M 273_{13} distrint: C 46_{26} distrent (lat. dixerunt); M 276_{21} une fore: C 50_{2} une foie (lat. una hora: dovrà leggersi une hore?); M 279_{11} montanee: C 50 ult. montance (lat. valorem); M 281_{17} porta: C 52_{5} dal basso porte (lat. portat, e tutti gli altri verbi sono al presente); M 281_{21} pregna: C 52_{4} dal basso pregne (id.); M 281_{22} metta: C ibid. mene (id.); M 282_{13} porta: C 54_{10} porte (id.); M 283_{9} coient: C 54_{26} aoient (lat. audientes); M 286_{18} en un le uisage: C 58_{5} en mi l. v.; M 333_{7} ad son *uoef:* C 96_{16} uoes (lat. ad opus suum); M 333_{18} urir: C 96_{19} ovrir (lat. aperire); M 342_{6} qe poust penser: C 104_{4} qu'om p. p. (lat. quam cor hominis possit cogitare); M 344_{7} estre: C 104_{8} dal basso entre (lat. inter); M 347_{18} il se uist: C 108_{16} il s'en ist (lat. exeunte); M 352_{18} assemees: C 112_{22} asseniees (lat. assignatae); M 354_{2} ie su *com* ami: C 114_{6} tom (lat. tuus); M 362_{14} e 372_{23} desdiuant: C 120_{19} e 128 ult. desduiant (lat. solaciando); M 368_{1} de *sor* nature: C 124_{4} dal basso lor; M 368_{10} frirent: C 126_{2} furent; M 382_{1} giannes: C 136_{23} giaunes (lat. citrinis); M 387_{18} fuiz: C 140_{3} dal basso fruiz; M 389_{4} se beaute: C 142_{20} sa beaute; M 389_{6} fuceilles: C 142_{21} fuoeilles (lat. folia); M 390_{18} tol: C 144_{8} tot; M 395_{21} penrei: C 148_{13} prenrei (lat. accipiam); M 407_{14} ourira il ie: C 156 pen. ovrirei li ie (lat. aperiam ne ego); M 426_{4} lendoit: C 172_{29} l'encloit (lat. eam includit); M 430 pen. contre mout: C 165 ult. contremont; M 456_{8} si *mudera* laseille: C 198_{19} vuidera (lat. vacuabit situlam); M 469_{16} uistes: C 208_{7} dal basso iustes (lat. robustus); M 487_{4} dal basso beaux: C 224_{19} leaux (lat. legales).

Può trattarsi, in alcuni casi, di errori tipografici; in altri può supporsi una tacita emendazione di Cerulli; o piuttosto dovrà pensarsi che questi, più preoccupato del senso che della trascrizione diplomatica, abbia restituito inconsciamente la lezione giusta, mentre l'amanuense del codice di Oxford, non comprenden-

[1] Si presenta qui una scelta di tra molte notate. Per alcune si può rimanere in dubbio sulla lezione da preferirsi.

do nulla del testo che copiava, avrebbe introdotto buon numero di lezioni assurde? Senza voler escludere che ciò possa talvolta esser avvenuto, pare impossibile che uno studioso il quale, come Cerulli, non è certo alle sue prime armi nel trascrivere da manoscritti di lingue d'ogni genere, abbia agito in maniera eclettica e trascurata. Si ha l'impressione che Muñoz (cf. p. 20) faccia carico all'amanuense del codice di Oxford di maggior ignoranza e negligenza di quante egli realmente abbia: è vero che ha saltato parecchie parole e intere frasi; è anche vero che la sua ortografia non è sempre coerente; ma sembra d'altra parte che Muñoz gli faccia torto attribuendogli grafie mostruose come «Albeoran» ecc., là dove si tratta soltanto di una forma peculiare di *k*, oppure trascrivendo sempre «muse» in luogo di «musc» e anche «mare» per «marc», p. 327_{9}, «lones» e «coes» per «loncs» e «cocs», p. $283_{1.18}$, mentre la differenza grafica tra *e* e *c* è così piccola da far dubitare dell'intenzione dell'amanuense. È strano che Muñoz parli di «palabras indescifrables, seguramente corrompidas» a proposito di «Euue», «chuus», mentre la prima, p. 275_{16}, è stata facilmente letta da Cerulli, p. 48_{21}, come «En ce» (lat. «Dum») e la seconda, p. 279_{20}, è stata integrata da lui, p. 52_{6}, con molta probabilità in «[a]chevis» (lat. «geris») [1].

Il confronto delle due edizioni del testo latino non è stato fatto dal recensente, e soltanto alcune divergenze notevoli gli sono occorse. C $25_{25.27.3}$ dal basso «suffragatus», «quibus», «labere» vanno corretti in «suffragatur», «ipsius», «labore», come ha M $252_{20.24}$, ult.; M 251_{3} dal basso, ult. «Algarun» *(sic)* e «hyspaniam» (aggettivo!) vanno corretti in «Algaruii» e «hispanam», come ha C $25_{15\ 16}$: queste lezioni risultano dalla riproduzione della prima pagina del manoscritto Parigino nella tavola di fronte a Muñoz, p. 265. Anche «tenere» M 252_{23} andrà

[1] Nella stessa p. xx Muñoz nota: «Se encuentran arcaísmos manifiestos en la segunda mitad del XIII; p. e., *la maison nostre Seigneur*, o el mismo título *Livre de leschiele Mahomet*». Per quanto il recensente si confessi incompetente in storia della lingua francese, gli sembra che l'omissione di «de», ossia la conservazione dell'antica costruzione genitivale, si sia mantenuta ben oltre il XIII secolo in locuzioni speciali: non si dice tuttora «l'Hôtel-Dieu»?

letto «temere» secondo C 25_{23}, benchè la lezione del manoscritto sia dubbia. M 365_{19} «amphora» in luogo di «camphora» è probabilmente errore tipografico; 407_{20} la lezione «hominis» in luogo di «bovis» (sulla quale Muñoz richiama l'attenzione a p. 14) non figura in C 159_1; anche qui si potrebbe pensare che Cerulli, seguendo il francese «buef», avesse letto come «bovis» una grafia abbreviata *bo̅nis;* ma sarebbe strano che non si fosse accorto della sua falsa lettura nel collazionare la sua copia col testo del Vat. Lat. 4072 dove non compare alcuna variante [1]. Lo stesso vale per la curiosa lezione che Muñoz offre a p. 449_{1-3}: «eritis in inferno... ad sollicitandum ignem... *vestrum*», in luogo di *instrumentum*, come ha Cerulli, p. 193_{19}, d'accordo col francese; anche qui pare verosimile che una grafia abbreviata sia stata letta in modo diverso dai due editori. Non vi è dubbio che «peccata commissa» di C 199_{20} è migliore di «peccata omissa» di M 456_8; «leta facie» di C 223_6 migliore di «lota facie» di M 484_{18} (franc. «ad lie chiere»), e «increduli *magis* facti» di C 223 pen. migliore di *magni* di M 486_1.

Comunque sia, una futura edizione, specialmente del testo francese che offre maggior difficoltà di quello latino, troverà senza dubbio da correggere qua e là tanto il testo di Muñoz quanto quello di Cerulli. Quest'ultimo si presenta tuttavia di lettura molto più agevole dell'altro, e l'annotazione aggiuntavi costituisce un efficace aiuto alla sua interpretazione, che Muñoz ha interamente trascurata.

A testimoniare la diffusione che la versione della leggenda araba del *Miʿrāǧ* in lingue occidentali ebbe nel mondo cristiano (diffusione che costituisce naturalmente il presupposto del suo

[1] Il Vat. 4072 che, come il Parigino 6064, contiene la *Collectio Toletana* coll'appendice del *Liber Scalae,* non è stato adoperato da Muñoz, che si duole di non aver potuto consultarlo. Ma la minuta collazione fattane da Cerulli a pp. 250-263 mostra che il suo valore è assai scarso e che il suo testo è decisamente più scorretto di quello del Parigino. La sua importanza, come osserva Cerulli a p. 250, sta soltanto nel mostrare la diffusione del *Libro della Scala.* Il codice Vaticano ha infatti origine dalla Francia meridionale, forse da Avignone, mentre il Parigino è stato copiato in Bretagna.

uso eventuale da parte di Dante) tanto Muñoz quanto Cerulli hanno addotto alcuni testi. Il primo ha ripubblicato i brani del *Tratado del libre albedrío contra los fatalistas mahometanos* e della *Impuñación de la seta mahometana* di san Pedro Pascual nei quali (specialmente nella seconda) lunghissimi brani del nostro testo sono riprodotti alla lettera o sunteggiati (pp. 491-525), e il passo dello *Specchio della fede* di Roberto Caracciolo di cui si è detto sopra (pp. 527-530). Su san Pedro Pascual aveva già richiamato l'attenzione Asín *(Escatología*, 2ª ed., pp. 378-380), e la grande abbondanza di particolari intorno al viaggio miracoloso di Maometto che la *Impuñación* contiene gli aveva fatto affermare che in essa Dante «podía encontrar reunidas casi todas las tradiciones islámicas relativas a ultratumba, que en nuestra demostración reaparecen tomadas de fuentes diferentes». Queste parole appaiono oggi quasi profetiche alla luce della scoperta del *Libro della Scala*, da cui san Pedro Pascual senza dubbio dipende. Ma che egli abbia usato la versione latina di esso, come a Muñoz sembra evidente (pp. 9, 83, 136, 146-154), è invece molto dubbio [1]: Cerulli, con un'analisi minuziosa e penetrante (pp. 303-328), ha reso molto probabile che il testo adoperato da san Pedro Pascual (o per meglio dire dall'autore dell'opera che va sotto il nome di lui, giacchè Cerulli, sulla traccia di Menéndez Pidal, dubita a ragione dell'autenticità di questa) sia stato la traduzione castigliana fatta direttamente sull'arabo da Abraham Alfaquín, la perdita della quale verrebbe così a essere in parte compensata.

L'opera di Roberto Caracciolo di Lecce, come si è visto, era rimasta ignota alla massima parte degli studiosi anche dopo la segnalazione fattane da De Fabrizio, ed è gran merito di Monneret de Villard di avere, dopo G. Gabrieli, rintracciato l'articolo di questo. Muñoz ha veduto molto bene (pp. 156-157)

[1] Muñoz pensa che le parole «mas asi como lo fallo scritto en un libro scripto en latín, que me fué aquí dado» (Apéndice II, § 223, p. 524, omesso da Cerulli), si riferiscono al *Libro della Scala*, mentre è ovvio che si riferiscono alla leggenda di Baḥīrā della quale è fatta menzione nei paragrafi seguenti (si tratta quindi probabilmente dell'Apologia di al-Kindī, dove se ne parla a lungo), e non provano nulla al riguardo del *Libro della Scala*.

che il frate di Lecce si è servito del testo latino della versione di Bonaventura di Siena [1]. Che egli abbia trovato questo testo in un esemplare della *Collectio Toletana* analogo ai codici Parigino e Vaticano è anche molto probabile; tuttavia Muñoz non avrebbe dovuto affermare con sicurezza che l'esistenza del Vat. Lat. 4072 (non potuto vedere da lui) è prova conclusiva della diffusione del *Libro della Scala* in Italia, quasi che tutti i manoscritti della Biblioteca Vaticana fossero di origine italiana! Di fatto il Vat. Lat. 4072 è, invece, proveniente dalla Francia meridionale (Cerulli, pp. 16-17, 250). Sia poi lecito a un recensente italiano dolersi che Muñoz abbia trascurato di correggere sulle bozze di stampa gli orribili errori tipografici che deturpano le sue citazioni dell'articolo di De Fabrizio, e che abbia fatto del buon francescano di Puglia un Siciliano (p. 156); il Salento poi è una regione, non, come sembra credere Muñoz, una città.

I testi di (pseudo-?) san Pedro Pascual e di Roberto Caracciolo sono riprodotti anche da Cerulli (pp. 264-328, 360-366), e il primo, come si è visto, è anche minutamente esaminato da lui, giungendosi alla conclusione che dipende direttamente dalla prima traduzione castigliana del *Libro della Scala,* oggi perduta. Cerulli aggiunge poi (pp. 354-357) una testimonianza estremamente interessante della diffusione del *Libro della Scala* in Italia: la menzione esplicita di esso nel poema didattico *Il Dittamondo* del pisano Fazio degli Uberti, composto tra il 1350 e il 1360. Mentre la biografia leggendaria di Maometto contenuta nel *Dittamondo* era già stata studiata da A. D'Ancona, la diffusa descrizione dell'ascensione di Maometto non era stata esaminata da alcuno: Cerulli ne mostra la varietà delle fonti (tra cui i *Dialogi cum Iudaeo* dell'ebreo spagnolo convertito Pedro Alfonso e *l'Improbatio Alcorani* del domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce), una delle quali è il «libro suo [ossia di Maometto] che Scala ha nome»: documento sicuro della conoscenza che si aveva in Toscana, nel secolo XIV, della traduzione della leggenda araba del *Miʿrāǧ*.

[1] La dimostrazione definitiva di ciò è data da Cerulli, pp. 364-366, mediante un minuto raffronto di alcuni termini caratteristici nelle varie versioni.

A nessuno sfuggirà l'importanza capitale del nuovo testo venuto ora alla luce per la valutazione del problema delle fonti islamiche della *Divina Commedia*. Ormai, come scrive lucidamente Cerulli (p. 6), «la comparazione va ... fatta e discussa non sul complesso delle fonti arabe raccolte dall'Asín, ma su quello che di esse poteva esser noto a Dante». La gigantesca fatica di Asín fu un lavoro di dissodatore e di precursore, in quanto che nessuno prima di lui (i raccostamenti di E. Blochet e altri tra la *Divina Commedia* e l'escatologia iranica, per quanto siano stati proprio essi a stimolare le ricerche di Asín, mancavano di ogni giustificazione in sede storica) aveva affacciato l'ipotesi che Dante potesse aver avuto notizia di descrizioni dell'oltretomba di origine islamica. Oggi non è più possibile dubitarne: che il *Libro della Scala*, reso accessibile all'Occidente latino in duplice, se non triplice [1] versione, fosse rimasto ignoto a Dante sarebbe fuori di ogni verosimiglianza. La tesi di Asín intorno alla possibilità non solo, ma alla realtà di relazioni tra Dante e l'escatologia islamica rimane dunque definitivamente confermata.

Ma insieme essa rimane anche limitata. Giacchè ad Asín fu osservato, anche da critici che la sua formidabile documentazione e la sua stringente dialettica avevano favorevolmente disposti [2], che era del tutto contrario a un sano criterio storico il supporre in Dante una conoscenza della letteratura araba superiore a quella, assai scarsa, della sua età e del suo ambiente, nonchè un particolare interesse verso la cultura araba, o addirittura una disposizione meno ostile nei confronti dell'Islam e del suo pro-

[1] Appare dubbio che la versione castigliana si sia mai diffusa fuori della Spagna; e a ogni modo Dante, esperto di francese come di provenzale-catalano, sembra aver ignorato il castigliano, del quale tace interamente nell'enumerazione che fa degli idiomi romanzi nel *De Vulgari Eloquentia*, I, 8.

[2] Tra questi si considera anche il recensente, al quale non sembra adattarsi interamente la qualifica di «adverso, aunque vacilante» conferitagli da Asín in *Escatología*, 2ª ed., p. 476. In realtà, dai brani della sua breve nota critica riportati ibid., pp. 499-501, risulta che le sue riserve si riferivano non tanto all'esistenza delle influenze islamiche quanto alla misura di esse e al modo della loro trasmissione.

feta di quella che era dominante al suo tempo. Non è venir meno al rispetto e all'ammirazione della grandezza di Asín il considerare come infelice il suo tentativo di mostrare che l'atroce supplizio patito da Maometto nella nona bolgia, che Dante dipinge con colori tra i più crudamente realistici tra quanti abbia mai usati nel suo poema, non implica un irreconciliabile odio e disgusto verso il fondatore dell'Islam; e che la collocazione di Saladino, Avicenna e Averroe nel Limbo dei giusti infedeli non è (come di fatto è) espressione dell'ideale cavalleresco e scientifico del Medioevo, dal quale esula ogni considerazione confessionale, bensì sintomo di una comprensione e di una tolleranza religiosa, che in un cattolico del secolo XIV sarebbe stata empia ed eretica. Nulla di strano, invero, che nel mistero impenetrabile della gestazione dell'opera d'arte la fantasia poetica di Dante abbia reagito simpaticamente alla lettura di alcuni passi del *Libro della Scala*; nulla di strano, neppure, che alcuni aspetti concreti della raffigurazione islamica del mondo ultraterreno abbiano impressionato la sua pacata e razionale riflessione nell'atto di tracciare l'architettura del suo mondo ultraterreno. Il genio sovrano non conosce limiti alla sua facoltà di assimilazione ed elaborazione, e l'aver sentiti congeniali al suo gusto estetico alcuni elementi del prolisso e barocco componimento arabo non implica punto in Dante nè adesione nè nemmeno simpatia nei riguardi di quella civiltà di cui quegli elementi sono concreta espressione.

Se dunque sarà dimostrabile (come par certo che sia) l'influenza dell'escatologia islamica sulla *Divina Commedia*, dovranno dai paralleli islamico-danteschi indicati da Asín escludersi quelli che non si trovano nel *Libro della Scala*? Per ricordare un solo esempio, Asín ha insistito a lungo sulla presunta origine islamica del Limbo dantesco (*Escatología*, 2ª ed., pp. 126-133): orbene, nel *Libro della Scala* non vi è cenno degli *aʿrāf*, che ne dovrebbero essere il modello. Evidentemente, la risposta a questo quesito può essere triplice: o Dante ebbe notizia di altri testi islamici oltre che del *Libro della Scala;* o la fonte è indiretta, ossia Dante dipenderebbe da elementi islamici già penetrati prima di lui nel mondo medievale cristiano e assimilati da

questo; oppure finalmente le somiglianze riscontrate sono dovute a coincidenza casuale o a comune dipendenza da fonti remote. Il terzo caso, naturalmente, riapre la questione su un piano più vasto e apre la via a una serie di indagini d'indole disparata e di limiti mal definiti; ma il primo e il secondo possono essere esaminati in maniera più concreta.

Ciò ha visto Cerulli colla percezione chiara e sicura di uno storico di prim' ordine qual egli si è dimostrato da più di trent'anni attraverso una produzione imponente per mole, varietà e importanza. È veramente meraviglioso il constatare come questo studioso sappia passare con signorile disinvoltura dall'indagine dei dialetti cuscitici e semitici di Somalia e di Etiopia e da vaste e profonde ricerche geografiche, etnologiche e storiche su quelle regioni allo studio della letteratura ecclesiastica etiopica e delle sue astruse sottigliezze esegetiche, teologiche e rituali; e come, prendendo le mosse da essa, abbia portato l'ampiezza della sua erudizione e l'acume della sua indagine nei vasti campi del folklore comparato, della letteratura medievale europea, e finalmente della filosofia e della teologia medievali [1]. Nell'affrontare un argomento che, pure rientrando nell'ambito delle «ricerche già da *lui* iniziate da anni sui rapporti culturali e letterari tra Occidente e Oriente nel Medio Evo» (p. 6), era in gran parte nuovo per lui, egli ha saputo, con felice intuizione, cogliere immediatamente il punto centrale del problema. Si trattava di stabilire, non secondo affermazioni generiche ma su basi documentarie, quale conoscenza il Medio Evo latino abbia avuta delle credenze islamiche sul destino dell'anima dopo la morte. Per raggiungere

[1] Siano qui ricordati alcuni degli scritti in cui Cerulli dimostra un'eccezionale competenza negli studi medievali: *Il volo di Astolfo sull'Etiopia nell' «Orlando Furioso»*, in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, Ser. VI, vol. VIII (1932), 19-38; *La «Conquista persiana di Gerusalemme» ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell' «Orlando Furioso»*, in *Orientalia*, XV (1946), 439-481; *Nuovi testi sulla «Conquista persiana di Gerusalemme» come fonte di un episodio dell' «Orlando Furioso»*, ibid. XVI (1947), 377-390; *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Roma 1943; *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, vol. I, Roma 1943, vol. II, Roma 1947; *Una tradizione medievale sulle origini di Venezia e le sue fonti orientali*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXIV (1949), 145-160.

questo risultato Cerulli ha avuto la pazienza di rintracciare e riprodurre, di sulle fonti edite e di su alquante inedite, una serie di testi relativi a tale argomento. Sono questi anzitutto testi di Spagna: il passo relativo al *Miᶜrāǧ* nella biografia anonima di Maometto nel codice di Uncastillo in Aragona, la *Historia Arabum* di Rodrigo Ximénez de Rada e il racconto, parallelo a essa, nella *Crónica general* di Alfonso il Savio; gli antichissimi accenni al paradiso islamico presso i cordovani Speraindeo, sant'Eulogio e Álvaro; un passo dei *Dialogi cum Iudaeo* di Pedro Alfonso; e finalmente la *Collectio Toletana,* specialmente in due dei testi tradotti dall'arabo che essa contiene, la polemica antiislamica di ᶜAbdalmasīḥ al-Kindī e il dialogo di Maometto con ᶜAbdallāh ibn Salām. Gran parte di queste notizie, e segnatamente quelle di Pedro Alfonso, sono penetrate in Francia e in Italia, e se ne hanno gli echi nella Leggenda pisana di Maometto, nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varazze, in Matteo di Parigi, Paolino Veneto, Marin Sanudo, Iacopo Bellingieri, Goffredo da Viterbo.

Un altro gruppo di notizie, invece, risale alla tradizione bizantina del cronista Teofane: tali Anastasio Bibliotecario, Landolfo Sagace, Ekkehard, Sigimberto di Gembloux; mentre le notizie sul *Miᶜrāǧ* date da Ricoldo da Montecroce risalgono a informazione indipendente, raccolta in Mesopotamia dal missionario domenicano, e quelle di Iacopo da Vitry e di Guglielmo di Tripoli riflettono le conoscenze, invero scarse, che l'Occidente latino ricevette intorno all'Islam attraverso le Crociate.

Tutto questo materiale, presentato da Cerulli in testi criticamente elaborati e analizzati nei loro rapporti di derivazione, è servito ai polemisti dei secoli XII e XIII per mostrare l'inferiorità morale dell'Islam rispetto al Cristianesimo nella concezione dell'oltretomba: passi di Alano di Lilla, di Benedetto d'Alignan, di Guglielmo d'Alvernia, il quale per primo si vale, oltre che della leggenda popolare, anche di Avicenna e di Averroe e ne mette in evidenza la concezione spirituale della retribuzione nell'aldilà in contrasto colla sensualità della concezione volgare.

Un posto a parte spetta, naturalmente, ai grandi polemisti catalani Ramón Martí e Ramón Lull, i quali hanno attinto di-

rettamente a fonti arabe e hanno avuto familiarità non solo colle credenze popolari, ma anche colle dottrine teologiche e filosofiche dell'Islam; mentre un altro Catalano, Guido Terrena (Guido da Perpignano), riproduce il tipo corrente della tradizione.

Nella sua vasta ricerca intorno alla conoscenza che il Medioevo latino ebbe delle credenze e dottrine islamiche sul Paradiso e l'Inferno, Cerulli non si è fermato qui: in un capitolo straordinariamente interessante egli raccoglie e studia le discussioni fatte nella seconda metà del secolo XIII in seno alla scuola di Oxford intorno al problema della spiritualità o materialità delle pene e dei premi e sulla natura della beatitudine ultraterrena, discussione alla quale Avicenna, Algazel e Averroe forniscono la maggior parte degli argomenti. Tommaso di York (del cui *Sapientiale* inedito sono riportati vari brani), Ruggiero Bacone, Riccardo di Middleton, John Waleys (che curiosamente presenta passi del Corano in una traduzione che non si identifica con alcuna di quelle finora conosciute), Duns Scoto sono gli autori dei quali Cerulli riferisce i passi pertinenti all'argomento.

Abbiamo dunque, nelle pp. 331-502, un vero *corpus*, che per la prima volta rende facilmente accessibili tutti, o quasi, i testi medievali dalla lettura dei quali è possibile rendersi conto di quanto i contemporanei di Dante, e Dante stesso, potevano sapere dell'Oltretomba islamico. Come è ovvio, molti di questi testi erano già stati indicati da Asín e alcuni altri da Monneret de Villard; ma è merito grande di Cerulli non soltanto di averne segnalati alquanti rimasti finora sconosciuti, ma anche di aver riunito e ridotto a miglior lezione quelli già noti e di avere di tutti analizzato minutamente il contenuto e indicato le fonti [1]. Soltanto così era possibile affrontare il problema centrale, quello della misura in cui Dante si è valso di materiale islamico nella sua raffigurazione dei tre regni oltremondani.

A questo problema è dedicata l'ultima parte (pp. 503-550) del libro di Cerulli. La sicurezza colla quale egli lo imposta, il saldo senso storico e il delicato gusto estetico coi quali ne illu-

[1] Anche delle fonti edite, che spesso offrono un testo difettoso, Cerulli dà spesso la collazione con manoscritti da lui esaminati.

mina il carattere e ne mette in evidenza le difficoltà sono al disopra di ogni lode. E il più completo consenso merita altresì la sua incondizionata e commossa ammirazione per le altissime benemerenze acquistatesi da Miguel Asín coll'avere per primo addidato una nuova fonte dell'ispirazione dantesca.

Occorre tuttavia sgombrare il campo dalla discussione di idee inconciliabili colla storia e coll'arte, che vorrebbero rivelarci un Dante «filoislamico» ed esperto, chi sa per quali vie misteriose, di dottrine musulmane e di letteratura araba in misura superiore a tutti i suoi contemporanei. Supporre in Dante un'eccezionalità di atteggiamento religioso e di cognizioni specifiche significa peccare di quella stessa esagerazione antistorica nell'ammirazione per il genio di Dante che venne a ragione rimproverata (da Asín colla sua solita garbata urbanità, da alcuni dei suoi fautori in forma meno cortese) a certi dantisti, sopra tutto italiani, che si scandalizzano all'idea di veder menomata l'originalità sovrumana del divino poeta [1]. Che alcune delle questioni intorno all'immaterialità della retribuzione d'oltretomba e della visione beatifica dibattute in seno alla Scolastica, e specialmente

[1] Una fonte di conoscenze islamiche in Dante sembra essere sfuggita all'accuratissima indagine di Cerulli, ossia quella che spiega la menzione di ʿAlī accanto a Maometto tra i dannati della nona bolgia. A Cerulli (p. 106[1]) pare che essa risalga a un passo di Landolfo Sagace tolto ad Anastasio Bibliotecario, a sua volta traduttore della cronaca bizantina di Teofane. Ma ivi non si fa che accennare alla lotta politica tra ʿAlī e Muʿāwiya, non alla setta religiosa che fa capo a ʿAlī. Invece di ʿAlī come presunto fondatore dell'eresia sciita (quindi di uno scisma in seno a un altro scisma, ossia l'Islam ortodosso) si parla esplicitamente, al principio del secolo XIII, da Oliviero di Paderborn (v. U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islām*, p. 67, il quale a torto chiama «curiosa» la spiegazione dell'origine della šīʿa, mentre essa è proprio quella presentata dagli sciiti estremisti e in particolare dagli Ismāʿīliti, da ambienti prossimi ai quali dovette averla Oliviero). A Dante la notizia dev'esser giunta o direttamente da Oliviero o da una fonte prossima a lui, ed egli dovette vedere in ʿAlī l'autore di uno scisma in uno scisma, il che spiega perchè egli nell'Inferno sia squarciato, «fesso», in maniera simile a quella di Maometto, ma, anzichè in tutta la persona, soltanto nella testa, «dal mento al ciuffetto». La coincidenza colla ferita che effettivamente ʿAlī ricevette dal suo uccisore fece impressione su Asín (*Escatología*, 2ª ed., p. 395), quasi che Dante avesse esatta informazione delle circostanze storiche della morte di ʿAlī; ma è puramente casuale.

dalla scuola di Oxford, sulla traccia di Avicenna, Algazel e Averroe siano state note a Dante è molto probabile; ma esse non furono certo studiate da lui direttamente sulle opere dei filosofi arabi, dei quali (lo dimostra lo scarso numero delle citazioni che Dante ne fa in tutta la sua produzione letteraria, le più delle quali, si noti, sono di seconda mano, e attinte per lo più alle opere di Alberto Magno) non ebbe certo conoscenza approfondita. Che un curioso testo intorno all'itinerario dell'anima, in gran parte d'ispirazione avicenniana [1], abbia potuto fornire a Dante il modello di un viaggio spirituale, e non semplicemente pittoresco, nei regni dell'oltretomba, viaggio di un tipo assai più elevato che non le rozze visioni dell'Europa cristiana, è pur possibile, benchè Cerulli non arrivi al punto di affermarlo con piena sicurezza. Che la «metafisica della luce», che Asín pensava risalisse a Ibn al-ʿArabī, sia stata ispirata a Dante da un passo di Avicenna da lui espressamente citato (non direttamente, ma attraverso Egidio Romano) nel *Convito* III 14 è ipotesi quanto mai seducente. Che finalmente alcuni pochi spunti possano esser venuti a Dante da scritti islamici non filosofici diversi dal *Libro della Scala* è reso verosimile da Cerulli; il più notevole è quello relativo ai «sette P», il segno tangibile del peccato che l'Angelo portiere del Purgatorio imprime in fronte al poeta colla punta della spada e che altri angeli cancellano successivamente, all'uscita di ogni balzo. L'analogia col lavacro angelico che deterge la macchia onde è deturpata la fronte delle anime credenti che salgono al cielo dopo avere scontata la pena temporale dell'Inferno, menzionato nel dialogo di Maometto e ʿAbdallāh ibn Salām, è veramente tipica.

Ma indubbiamente i paralleli più impressionanti sono quelli col *Libro della Scala*. Cerulli, nell'enumerare e discutere quelli che a lui sembrano più probabili, procede con cautela e discernimento, tenendo sempre presente un criterio dimenticato trop-

[1] M.-Th. d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, XIII (1940-1942), pp. 239-300. Esso è citato anche da Muñoz, pp. XVII-XVIII.

po spesso così dai sostenitori come dai negatori dell'imitazione dantesca di modelli islamici, che cioè nella fantasia di un poeta, e specialmente di un poeta della statura di Dante, ricordi e reminiscenze d'origine disparata concorrono, intrecciati e fusi, a formare una nuova immagine la cui originalità sta appunto nella trasfigurazione che ne fa la creazione artistica. Se è giusta la congettura di Cerulli (p. 524) che in Dante «l'ambizione di contrapporre al testo sacro dell'Islam... un poema cristiano sul viaggio nei regni dell'al di là» possa essersi sposata al «preminente desiderio della gloria di Beatrice» (e, aggiungiamo, al sogno di rinnovazione catartica dell'individuo e della società), avremmo un esempio di «simbiosi» di elementi cristiani e islamici addirittura nel disegno fondamentale del poema. Su un piano più ristretto, ma anch'esso generale, è l'analogia tra il magistero illustratore dell'oltretomba e scioglitore di dubbi che l'angelo Gabriele (talora sostituito da altri angeli nei singoli cieli) esercita rispetto a Maometto nel *Libro della Scala* e quello di Virgilio, Stazio, Beatrice (e ancora Matelda e san Bernardo) nella *Divina Commedia*, magistero ben diverso dalla «funzione piuttosto scialba di mostrare la via e le scene» che viene atttribuita alla guida del viaggiatore nell'oltretomba nelle visioni medievali e nella stessa Eneide. Anche notevole è la somiglianza tra l'abbondante sviluppo dato nel *Libro della Scala* alla cosmografia e la «cura di situare topograficamente i regni dell'al di là nella cosmografia generale e di analizzarne la geografia interna», che «è un'altra singolarità di Dante nei confronti dei suoi predecessori occidentali».

Da quanto precede risulta chiaro che le analogie tra il *Libro della Scala* e la *Divina Commedia* vanno al di là di semplici riscontri episodici e si estendono alle linee maestre delle due opere, per quanto, s'intende bene, il carattere di esse sia *toto caelo* diverso, e manchi alla prima sia l'armoniosa e solida struttura architettonica disegnata da una potente individualità creatrice, imbevuta di arte e di pensiero classici (si rammenti che il testo che sta a base del *Libro della Scala* non è che una mal digerita congerie di racconti diversi e che, come si è osservato sopra, vi abbondano ripetizioni e doppioni), sia il caratte-

ristico riferimento a situazioni storiche concrete, sia, finalmente, l'arte sublime per ispirazione e maturamente cosciente. Ma anche in singoli episodi la relazione di dipendenza, o per lo meno di spunto, è molto probabile, se pur non sempre assolutamente sicura. Cerulli non esita, per esempio, a riavvicinare il Gallo cosmico del *Libro della Scala* all'Aquila del cielo di Giove (pur facendo rilevare in questa la convergenza di altri motivi) e la Scala del Paradiso e quella del cielo di Saturno (che tanto le fonti islamiche quanto Dante trovavano indipendentemente nel racconto biblico del sogno di Giacobbe), non per il motivo in se stesso, ma per il particolare, comune alle due opere, di Gabriele e Beatrice che spingono il viaggiatore su per i suoi gradini. Le tre voci che all'inizio del viaggio di Maometto cercano di distoglierlo da esso e la spiegazione allegorica che ne dà Gabriele sono parallele, se non identiche, alle tre fiere allegoriche del primo canto dell'Inferno (mentre le fiere che pure Asín segnalò in altri racconti escatologici arabi, per quanto più simili a quelle dantesche, non poterono esser note a Dante). I supplizi infernali, dal vento impetuoso nel primo cerchio dell'Inferno al perpetuo disfacimento e rifacimento dei ladri per opera di serpenti; dal fango immondo della palude stigia alla fiamma che fascia i dannati nell'ottava bolgia e alle orrende mutilazioni della nona, presentano tali somiglianze con quanto troviamo descritto nel *Libro della Scala* che non è possibile pensare che Dante non abbia tenuto presente il testo islamico, pur servendosene con sovrana libertà e rispondendo d'altra parte colla sensibilità del suo gusto artistico all'ispirazione derivata dai poeti classici. Lo stesso si dica della rappresentazione della città di Dite, colle sue torri e i suoi castelli, così simile a quella dell'Inferno nel *Libro della Scala;* della dimora di Satana nel fondo dell'Inferno; della rappresentazione di Satana stesso come di u gigante smisurato [1].

[1] A Cerulli, p. 535 è sfuggito che è insussistente l'analogia tra il vento che soffia dalle ali del Lucifero dantesco, «onde Cocito tutto s'aggelava», e il vento gelido Zamharir dell'inferno islamico che il *Libro della Scala* pone in prossimità della dimora di Satana. Nel *Libro della Scala* (cap. LX, § 150) non è detto

Ed è anche innegabile che il Giardino delle delizie *(ǧannat al-naʿīm)*, coi suoi alberi carichi di fiori e frutti, colle due fonti freschissime nelle quali i beati mondano le loro impurità e donde attingono la grazia divina prima di entrare nel Paradiso, presenta una stretta relazione col Paradiso terrestre descritto negli ultimi canti del Purgatorio, donde sgorgano i fiumi miracolosi Lete ed Eunoe. Anche tra le nove schiere concentriche di angeli, intersecate da fiumane di luce, acqua, fuoco e tenebre, al disopra delle quali si libra il trono di Dio, e la sublime visione della Rosa dei Beati colla quale si conchiude il poema dantesco non mancano somiglianze, se anche il parallelo non vada spinto al di là di una relazione generica, e se finalmente (lo osserva Cerulli, e ogni lettore di buon senso e di buon gusto si rende conto di quanto sia ovvia tale osservazione, che Asín non si stancò di ripetere a sazietà) esso non implichi alcun rapporto di valori estetici [1].

In conclusione, il *Libro della Scala*, nel quale il famoso «anello» tra l'escatologia islamica e la *Divina Commedia* ha preso sostanza corporea e che Dante, con una probabilità che rasenta la certezza, deve avere conosciuto e studiato, ha fornito alla *Divina Commedia* alcuni elementi importanti, sia nel disegno generale e sia nei particolari. La diffusione di idee e di rappresentazioni islamiche nell'Europa cristiana che esso attesta non è che uno degli aspetti della penetrazione della cultura islamica in

affatto che il vento Azakaril (così è storpiato il vocabolo arabo) sia freddo. Come Dante avrebbe potuto indovinarlo? È curioso che nello stesso errore sia incorso Muñoz, p. 239.

[1] Per semplice curiosità sia ricordato il recente parallelo istituito da Th. Silverstein, *Dante's Heavenly Rose: an Analogue or a Borrowing?*, in *Harvard Theological Review*, XLIII (1949), pp. 149-154 tra la Rosa dei beati e un passo della Apocalisse della Vergine, in etiopico, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Script. Aeth. I vii 45-68. Se rapporto c'è, esso dev'essere di natura alquanto complessa. Sia anche notato di sfuggita che i «tre giri d'un sol colore e d'una contenenza» che simboleggiano la Trinità nell'ultimo canto del Paradiso e che Asín (*Escatología*, 2ª ed., p. 260-266) riconnetteva ad analoghe raffigurazioni presso Ibn al-ʿArabī sembrano, con grande probabilità, risalire a figure simboliche in uso nella letteratura gioachimita (v. L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioachino da Fiore*, Torino [1939], I, pp. 188-191, II, tav. xi).

Occidente, la quale partì dalla Spagna e dalla Spagna si propagò (di questa «ispanicità» Cerulli fa quasi il *Leitmotiv* del suo libro, a partire dal sottotitolo), sia con traduzioni di testi, sia con una più vaga e meno afferrabile irradiazione di racconti trasmessi per tradizione orale. Converrà anche qui evitare di cadere nell'esagerazione: come tutte le tesi esclusivistiche, anche la tesi «panarabica» è fallace, giacchè ogni civiltà, e specialmente una civiltà così ricca e varia come quella dell'Europa medievale, è un fenomeno estremamente complesso. E, per di più, converrà tenere ben distinto l'influsso verificatosi nel campo della scienza e della filosofia, il quale, esercitatosi attraverso testi ben definiti e risentito da una cerchia alquanto limitata di studiosi specialisti, è ben diverso da altri influssi, tecnici e artistici, di diffusione più larga e di carattere meno palpabile. Tanto più isolato rimane l'influsso di un testo essenzialmente religioso, com'è il *Libro della Scala*, il cui contenuto poteva sì destare curiosità, ma ripugnava al sentimento cristiano dell'Occidente. D'altra parte il suo aspetto pittoresco poteva bene esercitare, su spiriti capaci di apprezzarlo, un fascino superiore agli inconciliabili contrasti di fede. Ed era riservato al genio di Dante di cogliere quegli elementi del miracoloso viaggio di Maometto nei regni dell'aldilà, i quali, al difuori di ogni affinità spirituale, trovavano risonanza nella sua libera e universale ispirazione poetica.

Gli stessi elogi che si sono tributati a Cerulli per il poderoso contributo ch'egli ha dato così al problema specifico delle fonti islamiche della *Divina Commedia* come a quello più generale della conoscenza delle idee escatologiche dell'Islam nell'Europa cristiana si vorrebbero poter rivolgere a Muñoz Sendino. Questo studioso, dell'attività scientifica del quale il volume qui recensito sembra essere il primo saggio reso pubblico, si dimostra molto bene informato della letteratura scientifica e filosofica del Medioevo latino e appare straordinariamente attivo, giacchè annunzia (pp. 55, 118, 192) altri lavori di prossima pubblicazione. Esperto di manoscritti latini, non sembra aver famigliarità coll'arabo, giacchè, per quanto si sia sforzato di dare trascrizioni «scientifiche» dei nomi e vocaboli arabi citati nel corso

del suo libro, gli sono sfuggite alcune inesattezze [1]. Una certa trascuratezza si nota anche nella riproduzione di parole straniere (per l'italiano se ne è parlato sopra, e altrettanto sarebbe da dirsi per il tedesco e l'inglese) e in alcuni altri particolari [2], di cui il più strano è certamente quello che si trova a p. 4 (cf. anche, pp. 83-84), dove si accenna alla possibile esistenza di un terzo manoscritto della traduzione latina del *Libro della Scala* tra i codici appartenuti all'arcivescovo Narcisso di Dublino, manoscritto che egli, Muñoz, ha cercato invano tra quelli di due biblioteche di Dublino e della Bodleiana di Oxford, ma l'esistenza del quale dovette sembrargli così bene accertata da indurlo a informarne Mlle. d'Alverny come se lo avesse già esaminato [3]. La sua fonte è il *Catalogus librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae,* pubblicato a Oxford nel 1697. Ma un semplice sguardo a quell'opera gli avrebbe mostrato che si tratta colà di una collezione di codici *orientali* e non latini; e una ricerca non lunga nè difficile gli avrebbe fatto identificare l'arcivescovo Narcisso con Narcissus Marsh (1639-1713), arcivescovo anglicano di Dublino e poi di Armagh, la cui collezione di più che settecento manoscritti orientali fu da lui legata alla Bodleiana, dove si trova fin dall'agosto del 1714. E il codice che contiene il racconto del *Miʿrāǧ*, beninteso in arabo, si trova appunto in quella

[1] Quella di trascrivere al-Ḥākim anzichè al-Ḥakīm il titolo Alfaquín del traduttore in castigliano del *Libro della Scala* (p. 14) fa pensare che non gli manchi qualche rudimento di arabo; ma *al-ḥākim* e *al-ḥakīm* sono in arabo due parole completamente diverse, e l'etimologia corretta di *alfaquín* Muñoz poteva trovarla perfino nel Dizionario dell'Accademia Spagnola (p. 55 *a* dell'edizione del 1925 [15ª] che si cita qui per averla sottomano, dono antico di un caro e lontano amico). — Come mai (p. 21) alla sura 70 (che è appunto quella intitolata *al-Miʿrāǧ* benchè non vi si parli dell'ascensione di Maometto) sia dato il titolo di «azora de los perfumes» riesce incomprensibile. — A p. 240 è detto che Arzaniel (è il nome dell'angelo che sostiene le «sette terre», ed è identificato dubbiosamente da Cerulli, p. 243, nota 269, con Razqā'il, nome peraltro assai poco frequente) «en muchos textos islámicos ... es el nombre de Satanás o Diablo por excelencia»; si amerebbero veder citati questi testi, che al recensente sono ignoti.

[2] A p. 35, p. es., si cita tra le opere di magia e alchimia tradotte per iniziativa di Alfonso il Savio una *Clavis maioris;* in questa forma, naturalmente, il titolo non ha senso: si tratta della *Clavis maioris sapientiae.*

[3] Nell'articolo citato a p. 382, nota 2.

biblioteca, segnato Marsh 518, e col no. 854 a pp. 164-165 del catalogo dei manoscritti orientali di Iohannes Uri [1].

Si tratta, beninteso, di piccole mende, le quali tuttavia sono sintomo di fretta e di una certa mancanza di esattezza filologica. Ma di altri difetti più gravi soffre il libro. Muñoz, evidentemente, ha voluto che il volume riuscisse imponente per mole, e non avendo voluto, o saputo, trattare a fondo l'argomento centrale, lo ha gonfiato con una quantità di digressioni del tutto estranee. Nelle 247 pagine in 8° grande che fanno da introduzione all'edizione dei testi si parla di un po' di tutto, perfino della politica estera di Alfonso il Savio e dei matrimoni dei principi di Castiglia in varie corti di Europa; della traduzione dall'arabo di opere di scienza e di filosofia che non hanno la più lontana relazione col *Libro della Scala;* della condizione degli Ebrei in Spagna e della loro attività di traduttori, con divagazioni inutili e con affermazioni tutt'altro che fondate [2].

Dove Muñoz affronta direttamente il problema della dipendenza di Dante da fonti islamiche egli mostra, in contrasto coll'atteggiamento misurato e sobriamente oggettivo di Cerulli, un entusiasmo appassionato per la tesi di Asín, alla quale peraltro nessun nuovo appoggio è portato, mentre l'esaltazione esagerata che se ne fa rischia di degenerare in un'idolatria che fa riscontro non bello alla «dantolatria» di certi avversari di Asín, e che il grande islamista, grande anche nella modestia, sarebbe il primo a rifiutare. Si è visto come la scoperta del *Libro della Scala* abbia fornito la prova luminosa che Asín era sostanzialmente nel vero; ma al tempo stesso esso ha eliminato, come ormai superflui, certi argomenti secondari coi quali egli aveva creduto di rincalzare, *ad abundantiam,* la propria argomentazione. Di una

[1] Si è detto sopra che un esame di questo manoscritto, che è di origine occidentale, potrebbe offrire un certo interesse per la ricerca dell'originale arabo del *Libro della Scala.*

[2] Dopo gli studi di U. Cassuto (p. es. *L'elemento italiano nelle Mehabberoth,* in *Rivista Israelitica,* I-II [1905-1906]; *Dante e Manoello,* Firenze 1921), è fuor di luogo continuare a parlare di relazioni personali tra Dante e Immanuele Romano, e in generale di relazioni culturali tra Dante e gli Ebrei suoi contemporanei.

«abierta simpatía y afición» di Dante per la cultura islamica (p. 191) non è più il caso di parlare. Andare a ricercare affannosamente le vie indirette per le quali Dante avrebbe potuto ricevere notizie intorno al *Miʿrāǧ*, ritornando su Brunetto Latini, sui mercanti e trovatori che trasportavano merci e racconti dalla Spagna in Italia, sugli Ebrei, e perfino accennando alla possibilità che san Pedro Pascual, che fu in Italia e passò per Firenze nel 1296, abbia potuto incontrare Dante e comunicargli il contenuto del *Libro della Scala:* tutte queste ipotesi, alcune veramente ingenue e tutte assai poco verosimili anche prima della scoperta del *Libro della Scala*, sono state definitivamente rese oziose dall'evidenza documentaria fornita dai testi. Lo stesso Muñoz, riconoscendo (pp. 84 e 203) che a Dante non occorrevano altre fonti oltre il *Libro della Scala* per esser informato sull'oltretomba islamico, mostra di essersi accorto di ciò: non si comprende quindi perchè abbia voluto appesantire e indebolire la sua argomentazione fantasticando di un Dante appassionato della cultura islamica e permeato di essa, ed esagerando fin quasi al grottesco la «saturazione» di elementi islamici dell'Europa medievale [1].

La miglior prova, del resto, dell'immediata e indiscutibile evidenza della relazione che corre tra il *Libro della Scala* e la *Divina Commedia* è data dalla concordanza sostanziale dei paralleli stabiliti indipendentemente da Muñoz e Cerulli. Anche qui Muñoz ha esagerato, per desiderio di trovare giustificati quanti più poteva dei raffronti istituiti da Asín, segnalando come fonti di Dante alcuni passi che o presentano somiglianze troppo generiche (p. es., p. 206, la contemplazione che Maometto e Dante fanno dell'universo dall'alto dei cieli, o la visione di Dio) o nei quali addirittura la somiglianza non sussiste. Così tra l'incontro

[1] Caratteristici del metodo «armonistico» e «probabilistico» di Muñoz sono i passi a pp. 73-74 e 202 in cui, dopo aver riconosciuto che non è il caso di parlare di un influsso di Ibn alʿArabī e in genere di opere arabe non tradotte in latino sul pensiero e sull'arte danteschi, cerca tuttavia di non sacrificare interamente un materiale che gli sembra prezioso, soggiungendo: «no queremos afirmar con esto que Dante las ignorara», e ritornando sull'inverosimile intervento degli inesistenti «amigos judíos» di Dante.

successivo e i dialoghi di Maometto coi profeti in ciascun cielo e i vari personaggi con cui Dante s'intrattiene nel Paradiso (p. 236, dove Muñoz non riferisce esattamente il pensiero di Asín); tra l'iscrizione sulla porta del Paradiso e la «scritta morta» su quella dell'Inferno; tra il *Ṣirāṭ* e il Purgatorio (pp. 240-241, e cf. le acute osservazioni di Cerulli, pp. 530-532); tra l'albero *ṭūbā* e l'allusione, meramente metaforica, all'albero sempre verde e fruttifero in *Par.* XVIII, 28-31 (p. 243, e cf. Cerulli, pp. 539-540) non vi è alcuna analogia. Che i capitoli LIV e LXIV del *Libro della Scala* descrivano la pioggia di fuoco che martira i Sodomiti come nei canti XIV-XVII dell'Inferno e che il supplizio delle «cappe rance» degli ipocriti nel canto XXIII sia «suggerito» dai capitoli LVIII e LXXVII (p. 239) è pura allucinazione. Il ripiego a cui ricorre Muñoz per trovare «indicata» la molteplicità delle facce del Lucifero dantesco anche nel Satana del *Libro della Scala*, considerando (p. 240) come sinonimo di lui l'angelo Arzaniel (il che non è, come si è visto) e osservando che egli è fornito di quattro facce (tratto che non gli è peculiare, ma è proprio di tutti gli angeli della sua specie), questo ripiego ricorda (sia detto con tutto il rispetto posibile) i procedimenti esegetici del *pilpul* giudaico e dei *qenē* etiopici.

Per concludere, il lavoro di Muñoz, benchè condotto con grande zelo e con evidente fatica di ricerca, è troppo ingombro di digressioni non pertinenti all'argomento, troppo debole nell'analisi storica e letteraria e troppo viziato da errori e distrazioni per poter esser collocato sullo stesso livello di quello di Cerulli, il quale sarà certamente completato da ricerche ulteriori (chi mai, nel campo della scienza, può presumere di aver compiuto un'opera alla quale non resta nulla da aggiungere?), ma è, e rimarrà, un poderoso e mirabile contributo allo studio della penetrazione della cultura ispanoislamica nell'Europa cristiana e all'intelligenza del complicato processo della formazione ed elaborazione della materia della *Divina Commedia*.

Un'ultima osservazione sull'apparenza esteriore dei due libri. Quello di Muñoz si presenta in veste suntuosa, e la magnificenza della sua stampa fa onore alle nobilissime tradizioni tipogra-

fiche della Spagna; tre tavole, di cui due in tricromia, riproducono le pagine iniziali dei codici di Oxford e di Parigi. In molto più «umile paruta», benchè nitida e dignitosa, si presenta il libro di Cerulli, che costituisce il 150° volume dell'imponente serie di pubblicazioni erudite, *Studi e Testi*, della Biblioteca Vaticana. Anch'esso è ornato di tavole: una tolta a una miniatura del codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, Franç. 948, e rappresentante la disputa del Cristiano e del Saraceno davanti al califfo al-Ma'mūn, ossia la così detta Apologia di ᶜAbdalmasīḥ al-Kindī [1], e quattordici tolte al meraviglioso manoscritto turco-orientale della stessa Bibliothèque Nationale (Suppl. Turc 190), del 1436 d. C., che contiene una versione uigurica del *Miᶜrāǰ* abbastanza prossima al *Libro della Scala*, benchè molto più breve, ossia quella che secondo la classificazione di Asín rientra nel Ciclo 3°: l'illustrazione, mirabile per sapienza di composizione, delicatezza di stile, vivezza di espressione e armonia di colori (questa purtroppo perduta nella riproduzione in nero), esprime nella maniera più adeguata la reazione estetica dell'anima islamica alle meraviglie del mondo ultraterreno che il Profeta conobbe nel suo viaggio miracoloso [2].

G. Levi Della Vida.

Roma, ottobre 1949.

[1] Sulla quale v. Cerulli, p. 385-391, che pubblica un lungo brano dell'ancor inedita traduzione latina. Sul codice di Parigi e sulle sue miniature v. M.-Th. d'Alverny, nell'articolo citato sopra, p. 382, nota 2, p. 106⁶. Muñoz, p. 153, non sembra aver un'idea precisa e carattere di essa.

[2] Il suggerimento di servirsi di questo materiale illustrativo è di Monneret de Villard (v. p. 8). Nessun cenno vien fatto del carattere artistico del codice turco di Parigi, le cui miniature sono state studiate da vari critici dell'arte islamica. Il testo è pubblicato e tradotto da A. Pavet de Courteille, *Mirâdj-Nâmeh...*, in *Bibliothèque de l'Ecole des Langues orientales vivantes*, série II, t. 6, Paris 1882, con qualche riproduzione, non troppo felice, delle miniature.

MÁS SOBRE LAS «JARŶAS» ROMANCES EN «MUWAŠŠAḤAS» HEBREAS

El bellísimo y sugestivo artículo de S. M. Stern *Les vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques*, publicado en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 299-346 [1], comienza, como era de esperar, a dar sus frutos. El profesor de hebreo de la Universidad de Madrid, don Francisco Cantera, acaba de dedicarle en la revista *Sefarad*, de la que es codirector, un amplio comentario titulado *Versos españoles en las muwaššaḥas hispano-hebreas* (vol. IX [1949], pp. 197-234). Aparte algunas consideraciones generales, muy desde fuera [2], y una defensa de la tesis del prof. Millás Vallicrosa que, como es sabido, considera la *muwaššaḥa* y el *zéjel* como una «superación definitivamente consagrada del *pizmón* hebraico y del responsorio latino» [3] — cuestiones éstas sobre las que es prematuro pronun-

1 El mismo autor ha abierto asimismo otro camino, dando a conocer, por primera vez, una *muwaššaḥa* árabe del siglo XII con *jarŷa* romance, todavía mal descifrada. Cf. su variedad *Un muwaššaḥ arabe avec terminaison espagnole* en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 214-218.

2 Renuncio a señalar alguna pequeña imprecisión. — Cantera, como hebraísta, arrimando el ascua a su sardina y adhiriéndose a la tesis hebraica de Millás, de que hablamos en seguida en el texto, se halla — dice — «lejos de creer en la probabilidad» de la afirmación de Stern de que «una parte de las *jarŷas* españolas fuesen tomadas directamente a los poetas árabes». Pero, aparte otros muchos indicios, ¿cómo explicar entonces que en las *jarŷas* romances de las *muwaššaḥas* hebreas sean tan relativamente abundantes las palabras y las frases enteras árabes y, en cambio, muy raras e insignificantes las hebreas?

3 Cf. su libro *La poesía sagrada hebraicoespañola*, Madrid 1940, sobre todo pp. 31 y 61 ss.

ciarse en definitiva, mucho más ahora, cuando estamos entrando a fondo en el verdadero conocimiento de lo que era y significaba el arte de la *muwaššaḥa* [1]—, la parte principal del trabajo del prof. Cantera está dedicada a criticar, corregir, perfilar y perfeccionar las versiones de las veinte *jarŷas* romances estudiadas en la innovadora monografía de Stern. Y fuerza es reconocer que el acierto ha acompañado al docto profesor madrileño, asesorado — como lealmente reconoce — por eminentes hebraistas y por los mejores filólogos españoles. Sus conclusiones, tanto las definitivas como las provisionales, y lo mismo desde el punto de vista lingüístico que desde el literario, señalan, a nuestro juicio, un considerable progreso en relación a las de su afortunado predecesor.

Las versiones de Cantera, más aún que las de Stern, nos proporcionan una doble delicia. De un lado, nos revelan antiquísimos y preciosos textos poéticos españoles que vivieron en al-Andalus y que guardan turbadora y exacta semejanza con otros de la más antigua lírica romance peninsular. Por otra parte, nos empiezan a explicar — por fin — cuál era ese empleo de voces y frases romances que tanto obsesionó a la intuición genial del maestro Ribera y que con tan cálidas frases y tan frenética afición ponderan los preceptistas del género, tipo Ibn Sanā' al-Mulk. Con su agudeza de siempre, Massignon ha subrayado en estas mismas páginas [2], que «mientras en la poesía clásica el

[1] Merced a un grupo de jóvenes investigadores como el propio Stern, 'Abd al-'Azīz M. al-Ahwānī, Rikaby, etc., que, desligándose de las teorías comparatistas — tan sugestivas y fecundas, y a las que realmente se debe el interés actual por el problema, pero llegadas probablemente por sí mismas al máximum de su expansión —, se dedican a un estudio apretado y exclusivo de las fuentes y de la técnica. (Parece ocioso añadir que estos estudios experimentarán, por otra parte, notable progreso cuando maestros como G. S. Colin y E. Lévi-Provençal se decidan a dar al público su tan aguardadas nueva edición y traducción completa de Ibn Quzmān.) Es seguro que cuando estas iniciadas y recentísimas exploraciones lleguen, por su lado, al último límite, podrán ser enfocadas con nueva luz las tinieblas que aún quedan en la teoría comparatista y que el porvenir todavía nos deparará esclarecimientos y sorpresas.

[2] Cf. su artículo, traducido por mí, *Investigaciones sobre Šuštarī*, en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 29-57 sobre todo pp. 29, 30 y 43.

acento carga sobre el primer verso — arranque del arco del violín (Mutanabbī) — en la *muwaššaḥa* el acento carga sobre el último verso — flecha suprema —». Massignon pondera asimismo cómo Ibn Sanā' al-Mulk «ha indicado con magnífica brillantez el papel esencial que desempeña la *jarŷa* para conquistar los corazones, y el efecto de choque — a la vez rítmico, fonético, imaginativo y mental — que debe producir», con afirmar que «sea 'cálida, abrasadora, penetrante, asada al fuego del populacho y de los ladrones' y que participe de Ibn al-Ḥaŷŷāŷ (imagen escabrosa) y de Ibn Quzmān (melodía apropiada)». Efectivamente, sólo por las *jarŷas* — verdaderas explosiones de lirismo, con el raro atractivo de su lenguaje bilingüe, fácilmente comprensible en una mezclada sociedad que hoy nos cuesta trabajo imaginarnos [1] — difieren *esencialmente* las dos estéticas de la poesía árabe, ya que, como viene siendo observado por todos, la diferencia métrica y rítmica es puramente accidental y, salvo la *jarŷa*, apenas afecta al fondo [2].

Dados la importancia de estas cuestiones y el hecho de que fuera en nuestras páginas donde se publicó el estudio de S. M. Stern, vamos a reproducir las nuevas interpretaciones, tal como las ha corregido y mejorado Cantera [3]; pero entiéndase que damos las versiones escuetas, sin los retoques textuales, fundamentos, apoyos lingüísticos, discusiones, etc., que el lector interesado deberá buscar en el artículo de *Sefarad*.

[1] Queda, además, al margen la importantísima cuestión, sobre la cual también se van logrando ciertas precisiones, de la melodía (patrón rítmico y modo musical — *ḍarb* y *talḥīn* o *nūba)* que acompañaba a las *muwaššaḥas*. Cf. Massignon, *loc. cit.*, pp. 43-44.

[2] En mi discurso académico *Un eclipse de la poesía en Sevilla*, Madrid 1945, p. 56 (cf. la reimpresión en Al-Andalus, X [1945], p. 329) dije que las *muwaššaḥas*, respecto a las *qaṣīdas* clásicas, «producen el efecto de esas adaptaciones al piano que se hacían de obras para orquesta, antes de que surgiese la música estrictamente pianística, que tan eficazmente preparaban». Aludía con esta última frase a Ibn Quzmān, la génesis de cuyo arte es más compleja de lo que puede pensarse; pero hay que hacer, para toda la comparación, la excepción de las *jarŷas*.

[3] Excepto la de los nos X y XII, en que Cantera no ha logrado tampoco descifrar las *jarŷas*.

I: YĔHUDÁ HA-LEVÍ (n. circ. 1075 — m. circ. 1170).

(en boca de una paloma)

Ven, çydy, veni, *el querer es tanto bieni*
d'est al-zameni, *con filyo d'Ibn al-Dayyeni* [1].

II: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(consulta a una hechicera)

Gar sodes devyna *e devynas bi-l-ḥaqq,*
garme cánd me vernad *meu ḥabibi Iṣḥaq* [2].

III: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(cántico del pueblo)

Desd' cand' meu Çidyelo vényd
¡tan bona albixara!
com' rayo de sol éxid
en Wad-al-ḥaŷāra [3].

[1] O sea, según el propio Cantera: «*Ven, señor mío, ven — ¡el querer es tan gran bien* (o: *también cosa) — de este tiempo! — con el hijo de Ibn al-Dayyán.* O bien, con el ms. de la Genizá: *Ven, çydy, veni, ¡el querer es tanto bieni* (tan gran bien)! *¡Dexa al-zameni* (deja el Tiempo), *con filyo d'Ibn al-Dayyeni!*». — Se ha hecho bastante progreso en relación a Stern; pero el resultado no es todavía perfectamente satisfactorio. — *Sīdī* y *zamān*, en árabe.

[2] O sea: «Pues sois adivinadora y adivinas en verdad, mira cuándo me vendrá mi amado Isaac». — *Gar* vendría del latín *quare* (francés y aragonés *car).* — *Bi-l-ḥaqq*, en árabe. — *Garme*, por *guárdame.* — *Ḥabībī*, en árabe (o hebreo). — La interpretación parece irreprochable.

[3] O sea: «Desde el momento en que mi Çidielo (o Çidillo) viene, ¡oh qué buenas albricias!, sale en Guadalajara como un rayo de sol». — Interpretación excelente. — *Desd' cand'* aparece varias veces en el *Canc.* de Ajuda. — *Vényd* y *éxyd*, 3ª persona singular (de *venit* y *exit).* — *Çidyelo.* mezcla de árabe y romance. — *al-bišara*, en árabe. — La sugestión de Laredo (p. 209, n. 12) sobre la etimología de Guadalajara carece de toda base.

IV: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca de una muchacha)

Garyd vos, ay yermanelas,
cóm' contener a meu mali.
Sin el ḥabib non vivré yu
ed volarei demandar [1].

V: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca del propio poema)

Vényd la Pasca ed vien (?) sin elu.
¡Cóm' cáned meu coraçón por elu! [2].

VI: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca del alma del poeta)

Ya Rab, cómo vivráyu con este al-qalaq.
Ya man qabl an yusallim yuraddid bi-l-firāq [3].

[1] O sea: «Mirad (cuidad) vos, ay hermanillas, cómo contener mi mal. Sin el amado no podré vivir; y volaré a reclamarle». — *Garid*, del mismo verbo que el *garme* del nº II. — *Ḥabīb* en árabe (o hebreo).

[2] O sea: «Viene la Pascua y viene sin él. ¡Ay, cómo arde mi corazón por él!». — Es la *jarŷa* que trató de descifrar Menéndez Pelayo. — *Vényd* (de *venit)* como en el nº III. — Dámaso Alonso, en el 1er verso y en lugar de *ed vien*, sugiere *ed yo (y yo sin él)*. — *Cáned* sería del verbo *candir* (se) < *candēre* ('arder', 'consumirse').

[3] O sea: «¡Oh Señor!, ¿cómo viviré yo con esta excitación? ¡Oh quien antes de que salude anuncia la partida!». — *Rab*, en hebreo (o árabe). — *Qalaq* parece restitución plausible (es palabra muy usada en poesía árabe y se traduciría mejor por 'desasosiego', 'desazón'). — El segundo verso, todo en árabe. Cantera escribe *yusal-lam;* Stern, mejor, *yusallem* (clásico, *yusallim)*. Cantera, mal, *yuradid;* Stern, bien, *yuraddid*; pero quizá habría que corregir *yuhaddid* (= 'amenaza').

VII: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca del mundo)

Filyolu alyenu,
bebitex e durmis (?) a meu senu [1].

VIII: YEHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca de la amada)

Non me tanqas, ya ḥabibi,
fincad ý en esu (?),
al-ŷalāla rujṣatu,
baste tu permisu [2].

IX: YĔHUDÁ HA-LEVÍ.

(en boca de la amada)

Vayse meu corachón de mib,
¿ya Rab, sise me tornarad?
¡Tan mal meu doler li-l-ḥabīb!;
enfermo yed, ¿cuánd sanarad? [3].

[1] O sea: «Hijito ajeno, bebiste y te adormiste en mi seno». — Interpretación conjetural y un tanto audaz, pero más plausible que las anteriores de Baer, Millás y Stern.

[2] O sea: «*No me toques, oh amigo mío, — quedaos quietos ahí.—La Majestad es toda indulgencia, — baste* (o limítase) *el permiso* (o licencia que se te ha concedido)». — *Ḥabībī* y el primer estico del segundo verso, en árabe. — La interpretación parece buena para el 1er verso; el segundo, sobre todo en las palabras árabes, sigue para mí sumamente oscuro.

[3] O sea: «Vase mi corazón de mí. ¡Oh Señor!, ¿acaso me tornará? ¡Es tan grave mi dolor por el amigo! Está enfermo, ¿cuándo sanará?» — *Rab* en hebreo (o árabe). — *Ḥabīb*, en árabe (o hebreo). — Curiosa semejanza, señalada por Dámaso Alonso, con unos versos de Gil Vicente. — *Yed* = *yet* < *ĕst.*

XI: YĚHUDÁ HA-LEVÍ.

(*en boca de la amada*)

Quen quier téned, ya mamma, amāna ḥalla ly;
col albo verad fora meu çydy; non verad al-ḥuly [1].

XIII: MOŠÉ B. ʿEZRA (n. circ. 1055-60 — m. circ. 1138).

(*en boca de la amada*)

Vayades ad Isbilya fy zayy tāŷir
ca veré a em-gannos (?) de Ibn Muhāŷir [2].

XIV: YOSEF B. ṢADDIQ (m. 1149).

(*en boca de la amada*)

¿Qué farė, mamma?
Meu al-ḥabīb est' ad yana [3].

[1] O sea: «*Cualquiera que tiene, oh mamá, fe* (confianza) *me absolverá* (e. d., de la tacha que me ponía). *Cuello albo verá fuera* (exteriormente, e. d., en mis collares o adornos) *mi señor* (dueño), *no verá las joyas* (el adorno). O bien: *Quien quiera taña, ya mamma, — la fe ciega ha absuelto — col albo verád para meu çydy, — non verád las joyas*» .— Ha mejorado la interpretación, pero aún falta algo. — *Téned* < tenet. — El segundo estico del 1er verso, todo en árabe. — *Çidī*, en árabe. — La palabra final, en árabe (الحلي); bien transcrita por Stern; Cantera, erróneamente: *al-ḥul-ly*).

[2] O sea: «*Vayades* (con el valor de 'vayamos' o 'me voy') *a Sevilla en traje de mercader, pues veré los engaños* (o quizá mejor los 'ingenios' o industrias o tretas) *de Ibn Muhāŷir*». — El segundo estico del 1er verso, todo en árabe.

[3] O sea: «¿Qué haré, mamá? ¡Mi amado está a la puerta!». — *Yana* < janua. — *Ḥabīb*, en árabe (o hebreo).

XV: ABRAHAM B. ʿEZRA (n. cir. 1092 — m. 1167).

(*en boca del alma del poeta*)

Gar qué farayu,
[cómo vivrayu].
Est' al-ḥabib espero;
por él murrayu [1].

XVI: TODROS ABŪ-L-ʿĀFIA (m. cir. 1285).

(*en boca de una ciudad*)

¿Qué faré yo o que serad de mibi?
Ḥabibi,
non te tolgas de mibi [2].

XVII: TODROS ABŪ-L-ʿĀFIA.

(*en boca de una cristiana*)

Al-ṣabaḥ bono, garme de ón venis.
Ya l'-y-sé que otri amas,
a mibi non queris [3].

XVIII: YOSEF EL ESCRIBA.

(*en boca del poet a*

Tant' amarí, tant' amarí, ḥabib, tant' amarí.
Enfermeron oiyos gayos (?) ya dolen tan mali [4].

[1] O sea: «Guarda (= mira o cuida) qué haré yo, cómo viviré yo. Espero a este amado. Por él moriré yo». — *Ḥabīb* en árabe (o hebreo). — Cantera da interesantes paralelos con *cantigas de amigo*.

[2] O sea: «¿Qué haré yo o que será de mí? Amado mío, no te apartes de mí». — Traducción de Stern, aceptada íntegramente por Cantera. — *Ḥabībī* en árabe (o hebreo).

[3] O sea: «¡Oh Aurora buena! Cuídame (garantízame, hazme saber), de dónde vienes; ya sé que amas a otro, a mí no quieres.» — *Ṣabāḥ*, en árabe.

[4] El sentido es claro; pero aún ofrece inseguridades. — Esta *muwaššaḥa*,

XIX: ANÓNIMA.

(*en boca de la amada*)

Ve, ya raqᶜ, ve tu vya,
que non m' tenes al-niyya [1].

XX: ANÓNIMA.

(*en boca del poeta*)

Ya asmar, ya qurrah al-ʿaynayn,
¿quí potrad levar al-gaiba,
ḥabibi? [2].

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

POST SCRIPTUM. — Al lector que se interese por la trascendencia que el descubrimiento de las *jarŷas* romances en las *muwaššaḥas* árabes y hebreas tiene en la historia de la literatura románica, remitimos al artículo, excelente como suyo, que don Dámaso Alonso publica en la *Revista de Filología Española*, vol. XXXIII [1949], cuadernos 3-4, con el título *Cancioncillas de «amigo» mozárabes (Primavera temprana de la lírica europea)*. — E. G. G.

inédita, que piensa publicar Stern, sería la primera hebrea conocida con *jarŷa* española, pues está dedicada a Šĕmuel b. Negrella (antes de 1042). Recuérdese, como nota Cantera, que la más antigua *cantiga de amigo* conocida es de 1199.

[1] Stern no tradujo el 1er verso. Cantera: «Ve, oh impertinente, ve tu vía (o sigue tu camino), que no me tienes buena fe». — *Raqᶜ* sería árabe; pero me parece muy dudoso (habría de ser *raqīᶜ* o *arqaᶜ*). — *al-niyya*, en árabe.

[2] O sea: «¡Oh moreno, oh niñeta de mis ojos! ¿Quién podrá tolerar la ausencia, amigo mío?». — El primer verso todo en árabe. *Qurrat al-ʿaynayn* se traduciría mejor «refrigerio de los ojos», o, como Stern, «délices». — *al-gayba* y *ḥabībī* en árabe.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXV

SUMARIO: *La supuesta Puerta de los Panderos y los puentes de la Granada musulmana,* por L. T. B. — *Alcaicerías,* por Leopoldo Torres Balbás. — *Nuevos datos sobre la mezquita de Córdoba cristianizada,* por L. T. B.

LA SUPUESTA PUERTA DE LOS PANDEROS Y LOS PUENTES DE LA GRANADA MUSULMANA [1]

Mucho se ha escrito sobre la cerca granadina en la época nazarí; pero, a pesar de ello, aún siguen sin resolver bastantes problemas en relación con su trazado, y el número, nombre y emplazamiento de sus puertas. La situación de algunas es perfectamente conocida; pero entre ellas quedan varias flotantes, cuya segura localización aún no se ha logrado. Otro problema es el del significado de los nombres árabes de esos ingresos, algunos de los cuales son conocidos tan sólo en trasposiciones castellanas muy incorrectas. Para el estudio de estos pequeños problemas debe tenerse siempre en cuenta que durante los dos siglos y me-

[1] Me ha ayudado generosamente en la redacción de estas notas, como en otras ocasiones análogas, el arabista don Manuel Ocaña Jiménez.

dio largos que Granada fué capital del reino nazarí, la situación y el nombre de sus varias entradas no serían constantes: pudieron cerrarse algunas y abrirse otras nuevas.

Una de las puertas de la muralla de Granada, de emplazamiento seguro, es la *Bāb al-Difāf*. Figura su nombre: en la descripción de Granada del egipcio al-ʿUmarī, escrita poco antes de mediar el siglo XIV, entre los años 1337 y 1349 [1]; en la que, cerca de un siglo más tarde, redactó el también oriental al-Qalqašandī, siguiendo casi al pie de la letra la anterior [2], y en un relato anónimo que alcanza hasta el año 1500 y fué terminado de escribir en 17 de noviembre de 1538, sobre las postrimerías del reino musulmán de Granada.

Consérvase este último en varios manuscritos; el existente en la Biblioteca de El Escorial fué publicado por Müller en 1863, al mismo tiempo que la traducción alemana. Se menciona en él a la *Bāb al-Difāf*, al relatar la lucha que tuvo lugar en muḥarram del año 892 (23 enero 1487), entre Boabdil y sus partidarios, dueños del Albaicín, y los leales a su tío, el rey Zagal. Lograron éstos conquistar *Bāb al-Ḥadīd* (Puerta de Hierro), *Bāb al-Unaydar* (Puerta de la Erilla), *Bāb Qaštar*, el portillo de *Bāb al-Bunūd* (Puerta de los Estandartes), el portillo del arrabal de *al-Bayḍā'* (el arrabal de la Blanca) y *Bāb al-Difāf*. Por esta última puerta salió una tropa que, subiendo río arriba, entró en el recinto murado del Albaicín por *Bāb al-Šamīs* (Puerta de ¿la Solana?) [3].

En 1499 se la conocía por *Biba Defes* [4]. En unas ordenanzas de limpieza de 1537, existentes en el Ayuntamiento de Granada, se cita la «puerta de la red en el río de darro»; al margen

[1] Ibn Faḍl Allāh al ʿUmarī, *Masāliḳ el-absār fī mamālik el-amsār*, I, *L'Afrique moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (Paris 1927), p. 227.

[2] Luis Seco de Lucena Paredes, *Un tratado árabe del siglo XV sobre España, extraído del Ṣubḥ al-Aʿšà de al-Qalqašandī* (Granada 1942), p. 14.

[3] Marc. Jos. Müller, *Die letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 24 del texto árabe y 130 de la trad. alemana. El manuscrito de El Escorial se titula *Kitāb ajbār al-ʿaṣr fī inqiḍā' dawlat Banī Naṣr*.

[4] En un acta capitular del Ayuntamiento de Granada,, de esa fecha, según Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), p. 463.

dice que es la que está en la torre que baja de la campana, frontera del baño antiguo [1].

Su situación queda, a nuestro juicio, perfectamente determinada con el relato anterior y la indicación de al-ʿUmarī de estar al este de la ciudad, y de que por ella entraba el Darro en Granada. Hay, pues, que identificar el resto de arco conservado en la orilla izquierda del río, bajo la alcazaba de la Alhambra, que se viene llamando equivocadamente Puente del Cadí, con uno de los hombros de la puerta,

Müller, en su traducción alemana del manuscrito de El Escorial, transcribe el nombre árabe de dicho ingreso, y, fundándose en el vocabulario de Pedro de Alcalá, dice que probablemente respondía a ser de madera las hojas que la cerraban. Don Carlos Quirós, en la versión española que acompaña a la nueva edición del mismo texto, limítase a escribir el nombre árabe, sin traducirlo [2].

En 1872 Simonet publicó una nueva edición de su *Descripción del reino de Granada,* y en ella dice haber encontrado en escrituras antiguas árabes los nombres de dos puertas o portillos que estaban en el recinto interior de la ciudad, además de las diecisiete que antes enumera; una de ellas — escribe — llamábase *Bab Addifaf,* «que puede traducirse Puerta de los Panderos»; estaba situada — dice — junto al barrio o sitio llamado *Ajšarīš* [3]. Tras Simonet, arabistas y no arabistas, siguiendo la ley universal del mínimo esfuerzo, aceptaron y repitieron su versión: «de los Panderos» la llaman también los hermanos Oliver [4],

[1] Debo este dato a don Manuel Gómez-Moreno.

[2] *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulación de Granada y Emigración de los andaluces a Marruecos,* texto árabe de Alfredo Bustani y trad. de Carlos Quirós (Larache 1940), pp. 24-25. [Sobre esta edición, cf. la reseña de E. G. G. en Al-Andalus, VII (1942), pp. 494-498.]

[3] *Descripción del reino de Granada,* por don Francisco Javier Simonet. Nueva edición (Granada 1872), p. 75. En la anterior — 1860 — tan sólo enumera catorce puertas en la cerca de Granada.

[4] *Granada y sus monumentos árabes,* por don José y don Manuel Oliver Hurtado (Málaga 1875), p. 202. En esta obra se supone también la existencia de un barrio en Granada con el mismo nombre de la puerta — p. 196 — completamente fantástico.

Gómez Moreno [1], Ahmed Zeki [2], Gaudefroy-Demombynes [3] y Seco de Lucena [4]. Tan sólo Eguílaz no aceptó, como veremos más adelante, ese significado, y Lévi-Provençal preguntóse si realmente *Bāb al-Difāf* no significaría la «Puerta de varias hojas», puesto que el plural *difāf* quiere decir, según Pedro de Alcalá — ya citado por Műller con el mismo motivo —, «puerta de madera», mientras que el de la palabra «pandero» lo traduce por *adffif* [5].

Esos panderos, tamboriles o adufes, nombre romance anticuado el último, procedente del árabe, nos sonaron siempre bastante mal. A orillas del Darro, evocaban un ambiente de zambra gitana para turistas, propia de las cuevas del camino del Sacromonte. Muchas veces buscamos alguna relación entre los panderos, el emplazamiento y los restos de la puerta. Sabido es que el nombre de las musulmanas de Occidente no obedece a hechos anecdóticos. ¿Tal vez junto a ella vivirían los fabricantes de los adufes, utilizados para marcar el ritmo de alegres fiestas granadinas?

La respuesta la dan el examen de los restos citados, la descripción que de ellos hizo Bermúdez de Pedraza, y un repaso a las acepciones de la palabra *difāf* en los diccionarios árabes. El arabista granadino Eguílaz, en su *Glosario*, consigna para la palabra «adufa» la significación de «compuerta», diciendo su vigencia en portugués y valenciano. Sigue citando a Sousa, que

1 *Guía de Granada*, p. 463.

2 *Mémoires sur les relations entre l'Egypte et l'Espagne pendant l'occupation musulmane*, en *Homenaje a don Francisco Codera* (Zaragoza 1904), p. 467. Ahmed Zeki traduce *Porte des Tambours de basque.*

3 al-ʿUmarī, *Masálik*, p. 226: *la porte des Tambourins.*

4 Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca de Granada* (Al-Andalus, VI, 1942, pp. 453-454), y *Un tratado árabe del siglo XV*, pp. 14-15.

5 *Notes de toponomastique hispano-magribine: les noms des portes, le «bāb aš-šarīʿa» et la «šarīʿa» dans les villes de l'Occident musulman au moyen-âge*, por E. Lévi-Provençal, apud *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, II, 1936, p. 221, n. (1), e *Islam d'Occident, Études d'histoire medievale* (Paris 1948), p. 73; Pedro de Alcalá: *dúf* = puerta de madera; plural, *diféf* (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883], p, 359).

en su obra *Vestigios da lingua aráb. en Port.*, escribe haber dos «clases de adufas, una de ventanas y otra de molino: ésta es una tabla que se encaja en la boca del cauce para impedir que el agua vaya al molino. La de la ventana son unas tablas unidas que se exponen en su parte exterior y sirven de reparo a modo de persiana» [1]. Eguílaz termina diciendo que ese nombre era el de una puerta del Albaicín *(sic)*, que comunicaba el populoso barrio con Granada, «según se lee en las escrituras árabes de aquel aquel tiempo, y en Műller, *Die letzten Zeiten von Granada*, p. 24» [2]. El mismo *Diccionario* de la Real Academia Española, antes de la palabra «adufe, pandero morisco», inserta la de «adufa, tablero y compuerta en Valencia». Dozy, en su difundido *Suplemento*, incluye la significación de «pandero» para *duff*, plural *adfāf* y *difāf*, y las de «tablero, compuerta, hoja de puerta, contraventana, etc.», para la palabra *daffa, duffa* en España, cuyos plurales son *difaf* y *difāf* [3]. La última, nombre de la puerta granadina, significa, pues, igualmente panderos que tableros o compuertas.

Tras el testimonio de textos y diccionarios veamos lo que nos dicen los restos conservados. En el intradós del arranque del arco subsistente hay dos profundas ranuras. La puerta no podía quedar sin cerramiento alguno, pues entonces hubiera sido inútil la cerca, ya que el corto caudal de agua del Darro durante casi todo el año permitiría entrar y salir libremente de Granada por ella; esas ranuras servían para sujetar el cerramiento que

[1] *Adufas* se llaman en portugués los ajimeces, como el de Albarracín, que publiqué en AL-ANDALUS, XII, 1947, p. 424; todavía se conservan algunos en Portugal, según noticia que debo al distinguido arquitecto don Raúl Lino.

[2] *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo de Eguílaz y Yanguas (Granada 1886), pp. 63-64. En trabajo anterior, Eguílaz, fundándose en Pedro de Alcalá, afirmó que *Bab al-difāf* significa «Puerta de las maderas» *(Noticias de la Alhambra y de Granada con pretexto del libro de Contreras*, artículos publicados en el diario granadino *La Lealtad*, en el segundo semestre de 1875).

[3] *Supplément aux dictionnaires arabes*, por R. Dozy, t. I, segunda edición (Leiden, Paris 1927), p. 447; *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, por R. Dozy y W. H. Engelmann, segunda edición (Leiden 1869), pp. 48-49.

allí hubiera. La certidumbre nos la da Bermúdez de Pedraza al escribir, sin duda recogiendo una tradición, que el muro, desde la torre de la Campana (la llamada ahora de la Vela), «desciende a la calle de Darro, frontero de Santa Catalina (el convento de Zafra), donde se ve un pedazo de torre en que se ha fundado una casa (sobre el resto subsistente de la puerta), y frontero de ella había otra torre, y entre ellas una compuerta con que se cerraba la entrada por el río a la ciudad» [1]. Que era de madera parece deducirse de la significación que a la palabra *diféf* = puertas de madera —, da Pedro de Alcalá; sabido es que el vocabulario de éste procede de Granada.

En terreno ya menos firme, podríamos sospechar que las compuertas remansaban el agua del Darro, lo que explicaría los fuertes y elevados malecones de argamasa que hay aguas arriba de la puerta. Y cabe imaginar también que, con un sentido de la urbanización y de la higiene bastante más acusado que el de los días que corren, de vez en cuando se quitarían o elevarían las compuertas para limpiar el cauce del río a su paso por la ciudad.

La Puerta de los Tableros o las Compuertas llamóse, según Gómez Moreno y sin duda a partir del siglo XVI, de Guadix baja [2]; la alta era la que los granadinos del siglo XV conocían por *Bāb al-Šamīs* — Puerta de ¿la Solana? —, según el manuscrito de El Escorial; Pedraza afirma que la nombraban «del Sol». Estaba en la continuación del muro que cierra a oriente la huerta de la casa del Chapiz, próxima al cauce del Darro, donde la señala la *Plataforma* de Ambrosio de Vico. La existencia de la otra torre en la orilla opuesta del Darro — la derecha — regístrala Bermúdez de Pedraza a comienzos del siglo XVII y Echevarría en el siguiente. El primero dice que había «vna torre entera más abaxo de la parroquia de señor san Pedro (la subsistente); frontero de la qual auía otra con un clauo, y señal colocada vna lança del suelo, donde llegó Darro con vna

[1] Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia Eclesiástica... de Granada* (Granada 1638), part. 1ª, cap. XXIII, fº 331 v.

[2] *Guía de Granada*, p. 418.

grande creciente» [1]. Echevarría se refiere a un torreón (probablemente no quedaría entonces más que su parte baja) que se veía «junto a la Casa de la Moneda (el Maristán); y en frente, en la Casa que oy vive don Christóval de Espinosa, famoso letrado, está la otra Torre (la conservada). Sobre estas dos havía un Puente» [2].

No ha habido error tan sólo en la traducción del nombre de la puerta; otro originó el confundirla con el puente del Cadí, conocido de los eruditos granadinos del siglo pasado por la cita de Casiri de un texto de Ibn al-Jaṭīb [3], del cual dió posteriormente más cumplida noticia Lévi-Provençal [4]. Nombra también dicho puente al-ʿUmarī en su *Masālik* [5]. Figura en varios

[1] *Antigüedad y excelencias de Granada*, por el licenciado Francisco Bermúdez de Pedraza (Madrid 1608), fº 8 *v.* La crecida, a consecuencia de una tormenta, tuvo lugar en la primavera de 1478. Dice el mismo autor en su *Historia eclesiástica de Granada*, editada en 1638, que la señal consistía en una marca hecha con almagra y un clavo. (Primera parte, cap. XVIII, fos *v* y 24 *r.*)

[2] *Paseos por Granada y sus contornos*, por don Joseph Romero Iranzo, II (Granada 1764), p. 21. Pedraza habla de la torre de la orilla derecha, delante del convento de Santa Catalina, en pasado, como si en su tiempo ya no existiera; probablemente la que según Echevarría estaba junto a la Casa de la Moneda, es decir, a algunos metros del río, pertenecería al recinto. Su derribo parece se realizó al mismo tiempo que el de la muralla que subía desde la puerta a la orilla del río, en 1609, para hacer la Carrera de la puerta de Guadix (Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, pp. 8 y 561). La casa, habitada por Espinosa en la segunda mitad del siglo XVIII, construída sobre la torre desmochada, subsistió hasta bien entrado el siglo XIX.

[3] Michaelis Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, tomus posterior (Madrid 1770), p. 109: Alī ben Mohamad ben Taubat, *Juris scientia & varia eruditione conspicuus, Granatæ prætoram gessit, ubi anno 447 pontem struxit, à quo postèa Qanṭarat al-Qāḍī nomen invenit.*

[4] *A propos du «Pont du Cadi» de Grenade*, por E. Lévi-Provençal (*Hespéris*, X, 1930, p. 120). El manuscrito de la *Ibāṭā*, sin duda el aprovechado por Casiri, es el nº 1.673 de la Bib. de El Escorial, pp. 300-301. Ibn al-Jaṭīb reproduce literalmente una noticia de Ibn al-Zubayr (727 = 1326-27 – 780 = 1348), en un manuscrito inédito de una parte de la *Ṣilat al-Ṣila*, suplemento a la *Ṣila* de Ibn Baškuwāl. Bajo la dirección del mismo *qāḍī* granadino ʿAlī ibn Muḥammad ibn Tawba se ejecutó el mimbar de la mezquita mayor de Granada, terminado en rabīʿ I 447 = junio 1055.

[5] al-ʿUmarī, *Masálik*, p. 227.

documentos poco posteriores a la Reconquista de la ciudad; en 1501 aún se mantenía en uso, pues se ordenó empedrarlo [1].

En el siglo XIX y en lo que va del XX, casi todos los que han descrito Granada atribuyeron los restos de *Bāb al-Difāf* al puente del Cadí, sugestionados por el aspecto de arranque de arco de puente que aquéllos tienen [2]. También nosotros describimos las ruinas de la puerta en estas páginas bajo el nombre del puente, aunque haciendo constar que el problema de la identificación de ambas construcciones no estaba resuelto; exponíamos las razones existentes en favor y en contra de ella [3]. Un examen escrupuloso de las referencias conocidas del puente y de la puerta — contemporáneos ambos, pues ésta perteneció al recinto zīrī de Granada levantado por los monarcas Ḥābūs (416 = 1025 - 429 = 1038) y Bādīs (429 =1038 - 467 = 1075) [4] —, y de los restos, permite asegurar que éstos pertenecieron, como se dijo, a la puerta, y que el puente era independiente de ella [5].

[1] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 418; acta capitular del Ayuntamiento de Granada.

[2] Identifican el arranque del arco de la puerta con el puente, entre otros: José y Manuel Oliver Hurtado, *Granada y sus monumentos árabes* (Málaga 1875), pp. 29 y 202; R. Dozy, mal guiado por Eguílaz, en sus *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, tercera edic., I (París 1881), p. 386; Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 418; Gaudefroy-Demombynes, *Masālik*, p. 227 (n. 2) y 231 (n. 3), etc. Echevarría, en el siglo XVIII, supone que los restos eran de un puente: «Aun todavía se conoce el arranque. Yo havía oído decir, que por esta Puente pasaba *Dauro* en lo antiguo, y que tenía su Compuerta, con tal artificio, que sola el agua pudiese pasar». (*Paseos por Granada*, por Romero Iranzo, II, p. 21). A principios del siglo XVII Henríquez de Jorquera alude a «una puente fortísima que dava paso a la dicha Torre» (la exagonal que se conserva en la orilla izquierda del río). (Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, ed. Marín Ocete [Granada 1934, I, p. 8].

[3] T. B., *El Puente del Cadí y la Puerta de los Panderos en Granada*, apud *Cronica arqueológica de la España musulmana*, I (Al-Andalus, II, 1935, pp. 357-364).

Leopoldo Torres Balbás, *El alminar de la iglesia de San José y las primeras construcciones de los zīríes granadinos*, apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, IX (Al-Andalus), VI, 1941, p. 440.

[5] Las razones que en el artículo citado en la nota anterior — p. 360 — dimos para fundamentar la hipótesis de la identidad de puente y puerta fueron dos. La primera, la tradición, no se remonta más allá de la segunda mitad del si-

¿Cuál era, pues, el emplazamiento del puente del Cadí? Al-ᶜUmarī dice que el Darro pasaba en Granada bajo cinco: el de Ibn Rašīq, el del Qāḍī, el del baño de Jās, el Nuevo *(al-ŷadīda)* y el del Alamo *(al-ᶜūd)*. La situación de estos dos últimos es perfectamente conocida. El Nuevo se llamó del Carbón desde el siglo XVI, por poner en comunicación el Corral del mismo nombre — la alhóndiga (o *fundaq) al-ŷadīda* — con la Alcaicería, frente a cuya puerta principal estaba. Fué destruído en el siglo XIX, al cubrir el río Darro [1]. El del Alamo, también llamado de los Curtidores, estuvo aguas abajo, al final de la calle de Reyes Católicos, en la actual plaza del Carmen [2]. A él parece referirse un testimonio algo tardío de un autor musulmán, Aḥmad ibn ᶜAlī Maḥallī (siglo X h. = 1494 - 1591 J. C.), quien dice en su *Tuḥfat al-Mulūk* que el río penetra en Granada por el sur y sale del lado de la quibla, entre las dos alcazabas, por una puerta fuerte y muy elevada, con maderos protegidos por chapas de hierro; al norte de ella había dos pequeñas que servían para el aprovisionamiento de agua en caso de guerra [3].

El primero, *qanṭarat Ibn Rašīq*, es, sin duda, el existente al final del paseo de la carrera de Darro, llamado del Algibillo,

glo XIX; la otra, el que el resto conservado sea aproximadamente de la fecha en que se levantó el puente, tampoco tiene fuerza probatoria y queda explicada por la contemporaneidad de la construcción de ambos. En cambio, quedan subsistentes las razones contrarias a la identificación del resto con el puente.

1 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 196. Se le llama «Alcántara gidida» en la data de posesión de varias fincas por Hernando de Zafra al prior y convento de San Jerónimo, fechada en 5 de abril de 1492. (Oliver Hurtado, *Granada y sus monumentos árabes*, pp. 379-380).

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 184. Al-ᶜUmarī menciona también una puerta de los Curtidores — *Bāb al-dabbāgīn* — en la cerca de Granada, que estaría probablemente junto al puente. *(Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV*, por Luis Seco de Lucena Paredes, apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, XI [Al-Andalus, VI, 1942, pp. 450-451]). «Tienda frontera al adarve a la puent los cortydores cabe la alhóndiga vieja del pescado». *(Libro de la renta de propios de la cibdad de Granada*, 1506.)

3 *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, por E. Fagnan (Argel 1924), páginas 140-141.

de cuya fábrica árabe subsiste la jamba izquierda, hecha con lajas de piedra bien cortadas [1].

Desechada la identidad del puente del *Qāḍī* con *Bāb al-Difāf*, el emplazamiento de aquél no es dudoso. En la *Plataforma* de Ambrosio de Vico, dibujada a fines del siglo XVI o comienzos del XVII (la primera impresión es de 1612), no se ve ningún puente cabalgando sobre el Darro desde el que está en la parte baja de la cuesta del Chapiz — sin duda el de Ibn Rašīq —, extramuros, hasta el inmediato a Santa Ana [2]. El puente del Qāḍī sería, pues, éste de Santa Ana, destruído en la segunda mitad del siglo XIX para prolongar hacia oriente dicho abovedado [3]. A sudeste de él estaba la *ŷāmiᶜ* Almanzora; en 1531 comenzó la adquisición de casas para ampliar su solar, sobre el que se levantó la iglesia de Santa Ana, dato concordante con el proporcionado por Ibn al-Jaṭīb de existir junto al puente del Qāḍī y hacia la quibla una mezquita [4], llamada como el puente. Cita éste, lo que comprueba su origen islámico, Hernando de Baeza, al relatar el desbordamiento del Darro a consecuencia de las grandes lluvias de la primavera de 1478: «Crescieron tanto los rrios, especialmente darro, que salió fuera de madre, y arrancó muchos árboles; entre los quales arrancó vn nogal tan poderoso, que viniendo por el agua abaxo no cupo por debaxo de la puente, que agora dicen de sanctana» [5]. El

[1] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 463.

[2] La fuerte pendiente que desde el mismo cauce del río tiene la orilla izquierda del Darro aguas arriba de *Bāb al-Difāf*, extramuros por tanto, no permite suponer que en ese lugar haya habido puente alguno; la falta de construcciones en dicha orilla, lo mismo que de camino de subida a la Alhambra, no justifica su existencia.

[3] Menciona también la *qanṭarat al-qāḍī* el citado Aḥmad ibn ᶜAlī Maḥalli. Afirma que en donde se encontraba oro en el río de Granada en más abundancia era en el lugar llamado al-Bardūya, entre el Puente de las Tiendas y el del Qāḍī, en el comienzo del foso que baja de la colina de la Sabika. Dice también que cuatro puentes permitían comunicarse a los habitantes de las dos orillas de Granada. (Fagnan, *Extraits inédits*, pp. 140-141).

[4] Lévi-Provençal, *A propos du «Pont du Cadi» de Grenade (Hespéris*, X, p. 121).

[5] *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada,*

mismo nombre de Almanzora recibió también el barrio que se extendía desde el Darro, por la falda del cerro de la Alhambra hasta la calle de Gomeres, fundado, dicen, con la mezquita por el rey Bādīs [1], lo que justifica la construcción del puente durante su reinado.

Después del puente del Qāḍī, más tarde de Santa Ana, en la citada *Plataforma* se ve dibujada la plaza Nueva, cuya bóveda por entonces ya cubría el río. En el extremo del abovedado y de la plaza, aguas abajo, aparece en aquélla un puente de lajas y piedra franca, hoy oculto, que unía la plaza de *al-Ḥaṭṭābīn* — de los Leñadores —, llamada de San Gil en época cristiana, y que entonces formó parte de la Nueva, con la calle de Cuchilleros, antigua subida a la Alhambra [2]. Nombrábase este puente *qanṭarat al-Ḥaŷŷīmīn* — puente de los Barberos — y, además, de *al-Ḥaṭṭābīn* y del *Hametix*, y fué ensanchado en 1499, añadiéndole otro arco de ladrillo, cuya obra hizo el moro Alí de Mediana. Pasado el puente, a la entrada de los Cuchilleros, hubo una mezquita, derribada en 1502 para hacer un pilar, y junto a ella el baño llamado de Tix o de la Corona — Hametix, de *Ḥammām Tix* [3] —, cedido por el rey Católico a su zapatero mase Jaime en 1501 [4]. Este puente será el que al-ʿUmarī nombra *qanṭarat ḥammām al-Ǧāš* [5].

que publica la Sociedad de Bibliófilos Españoles (Madrid 1868), p. 18. ¿Sería ese nogal el que daba nombre al *ḥammām al-Ŷawza*, que un documento del año 1495 nombra de Chauce («tienda en Axares a par del baño de Cauce o Chauce»), pocos años después se llamaba de Palacios o de la puerta de Guadix, y actualmente el Bañuelo?

1 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 406-407. La autorizada opinión de don Manuel Gómez-Moreno es de que el puente del Qāḍī era el de Santa Ana.

2 *Ibidem*, p. 200; *Embovedado de la plaza Nueva* (Noticias de don Manuel Gómez Moreno) en *Memoria de las actas y trabajos de la Comisión de Monumentos históricos y artísticos de la provincia de Granada*, desde su instalación en 20 de mayo de 1866 hasta fin de 1867 (Granada 1868), pp. 34-36.

3 Pedro de Alcalá: «corona como quiera... *tin*, *tigén*» (*Petri Hispani de lingua arabica*, p. 156). Corona o diadema es *tāŷ* en árabe; en el dialectal granadino se pronunciaría según lo trascriben Pedro de Alcalá y los documentos poco posteriores a la Reconquista, coincidentes ambos testimonios.

4 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 200 y 202-203,

5 Este autor es el único que nombra así un puente de Granada; en el texto

Grandes daños debieron de sufrir todos ellos con la gran tormenta e inundación citadas de 22 muḥarram 883=25 de abril de 1478; un escritor árabe casi coetáneo dice que no subsistieron más que los arcos, cuya obra superior derrumbó [1].

Quedan, pues, localizados los cinco puentes que el escritor egipcio cita como existentes en Granada para la comunicación de las dos orillas del Darro, sobre los cuales dice que pasaban acequias [2]. En la primera mitad del siglo XVII Henríquez de Jorquera escribía que se comunicaban los vecinos de las dos partes de la ciudad por nueve puentes de cantería: «por encima de algunos pasan las aguas de Jenil en cañerías cubiertas (tres de madera)»; el barrio de «Santa Ana y la Churra, entre el río y el bosque de la Alhambra», uníanse por dos puentes de cantería [3]. Según Dimišqī, puentes de admirable construcción cruzaban el río que cortaba por mitad la ciudad de Granada. — L. T. B.

de al-Qalqašandī, casi calcado, como se dijo, del de al-ʿUmarī, el puente se llama de *Chās*. Seco de Lucena supone que ambos nombres son corrupción de la palabra *tāŷ* — corona — por lo que llama al puente del Baño de la Corona *(Un tratado árabe del siglo XV*, p. 16). L. Eguílaz ya identificó el puente del baño de *Chās* con el situado junto a la calle o placeta de los Cuchilleros, pero embarulla la localización de casi todos los restantes (*Arqueología granadina*, artículo publicado en el diario *El Defensor de Granada* del sábado 5 de noviembre de 1904).

[1] Bustani y Quirós, *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, pp. 5-6; Müller, *Die letzten Zeiten von Granada*, p. 5 del texto árabe y 110-111 de la trad. alemana.

[2] Sobre la correcta traducción de esta cita del autor egipcio, véase Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca de Granada* (Al-Andalus, VI, p. 458).

[3] Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, pp. 27 y 39.

ALCAICERÍAS

Ya no hay en la Alcaicería
tela que no esté comprada
ni joya en la platería.

LOPE DE VEGA, *La envidia a Nobleza.*

Acaso algún mercader
que, deseando temprano
ganar la alcaicería,
llegaba a la Alhambra ufano
aun antes de amanecer.

JOSÉ ZORRILLA, *Granada*, II (edic. 1895), p. 174.

La palabra árabe *al-qayṣāriyya* — plural, *al-qayāṣīr* —, castellanizada, ha dado nuestra «alcaicería». Designaban ambas a la vez, tanto en el Oriente como en el Occidente islámico, una institución comercial y el edificio o conjunto de edificios que la albergaba. Desde el siglo XVI hasta hoy, todos los escritores que se han ocupado de las alcaicerías, coinciden con rara unanimidad en suponer que ese nombre deriva de un adjetivo griego que dió origen al latino *Cæsareæ*, a través del bizantino *Kaisareia*, abreviación de «mercado imperial» o «cesáreo», institución de Estado, a diferencia del *fundaq*, propiedad con frecuencia de particulares. Parece, pues, que la institución es de ascendencia helenística. Se ha creído ver su prototipo en la *qayṣāriyya* fundada por un emperador romano en Antioquía, gran basílica cubierta y cerrada, con tiendas y almacenes en su interior, donde las ricas mercancías estaban seguras, o en otra construcción semejante de la opulenta Alejandría [1].

[1] *Supplément aux dictionnaires arabes*, por R. Dozy, t. II, 2ª edición (Leiden-París 1927), p. 432. «El Alcaicería, que hasta ahora guarda el nombre roma-

Definición perfecta es la del llamado *Diccionario de Autoridades*, si a ella se agrega el ser la alcaicería propiedad regia: «Sitio y barrio separado, que se cierra de noche, en que hai diferentes tiendas, en las quales se vende la seda cruda, o en rama, y no otro género alguno de seda: y aunque en lo antiguo se fabricaban y texían varias telas, el día de oy no se fabrican y únicamente está destinado para la venta de la seda. Consérvase en las ciudades de Toledo y Granada, y sólo habitan en él los que de noche tienen el cuidado de guardar las tiendas» [1].

La alcaicería en el mundo islámico fué un amplio y público establecimiento comercial, cuya disposición y destino variaban algo de una a otra ciudad y con el transcurso de los años. Era, unas veces, un gran patio con pórticos o galerías cubiertas en torno, y tiendas, talleres, almacenes y hasta alojamientos, a modo de un *fundaq*, *jān* o *caravanserail* privilegiado. Otras, una calle, cubierta o no, con pórticos, y tiendas abiertas a ellos. En ocasiones, llamábase alcaicería a un pequeño barrio comercial de callejuelas angostas o a una plazuela rodeada de establecimientos mercantiles.

En Oriente, el término *al-qayṣāriyya* cayó pronto en desuso, sustituído por los más recientes *jān* — persa —, *fundaq*, *wakāla* y *okel* [2]. Desde luego, hay una cierta confusión entre todos ellos, justificada por el común destino comercial de esos edificios. Las características más acusadas de las alcaicerías eran: el perte-

no de César (a quien los árabes en su lengua llaman caizar), como casa de César» (Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, ed. Rivadeneyra, t. XXI, p. 90). Repiten lo mismo Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona 1943, p. 71; Mármol Carvajal, *Desc. general de Africa*, lib. 4, cap. 22; León el Africano, *De l'Afrique*, trad. de Jean Temporal, t. I, (París 1830), p. 364. Pedro de Alcalá traduce *qayṣāriyya*, por «lonja de mercaderes» (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde, Gotinga 1883, p. 295). Gunnar Tilander, *Los fueros de Aragón* (Lund 1937), p. 242, propone la etimología: *alcáçar, alcácer, alcacería*.

[1] *Diccionario de la lengua castellana*, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad..., compuesto por la Real Academia Española, t. I (Madrid 1726), pp. 175-176.

[2] *Encyclopédie de l'Islam*, II, pp. 700-701, *Kaisārīya*, por M. Streck (Leiden-París 1927); Louis Massignon, *Situation de l'Islam* (París 1939), pp. 21-22.

necer al monarca; su magnitud, mayor que las del *fundaq* y del *sūq* — en ella podía haber varios zocos —, y, fundamentalmente, ser construcción cerrada, con acceso por una o varias puertas que tan sólo se abrían en las horas comerciales, guardada por vigilantes. Por ello se destinaba al almacenamiento y venta de los productos de lujo, es decir, de los más caros.

Alcaicerías hispanomusulmanas.

Escasos son los datos publicados acerca de alcaicerías cordobesas de época califal. Conservábase en Córdoba hasta hace algunos años una plaza rectangular de cuatro o cinco celemines de tierra, vasto patio en el centro de una manzana, próxima a la gran Mezquita, sin más ingreso que los postigos de las casas que la rodeaban, llamado tradicionalmente alcaicería [1]. Documentos poco posteriores a la reconquista de la ciudad la localizan ya en ese lugar, por lo que puede asegurarse su origen islámico. En uno de 1241, es decir, cuando tan sólo llevaba Córdoba cinco años en poder de los cristianos, consta la donación hecha por el monarca al prior don Gonzalo de una alfondega próxima a Santa María (la mezquita mayor consagrada), donde vendían pescado, cerca de la Alcaicería. Por un privilegio rodado de 1281, Alfonso X dió al cabildo de la Catedral, entre otros bienes, las tiendas en que se vendían las ollas, en la collación de Santa María, entre la Alcaicería y la calle que iba desde la Catedral a la puerta de la Pescadería, la *Bāb al-Ḥadīd* — puerta de Hierro — árabe, situada en el lienzo oriental de la cerca y junto al río [2]. Esa calle es la que se llama hoy del Cardenal González.

Consta la existencia de alcaicería en Valencia en la segunda

[1] Con ese nombre figura en el primer plano de la ciudad de Córdoba, levantado en 1811, que se conserva en su Ayuntamiento y fué publicado por Miguel Angel Ortí Belmonte, *Córdoba durante la Guerra de la Independencia* (*Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 1924-1928).

[2] Libro de escrituras, encuadernado en tablas, del Arch. de la Cat., según cita de Rafael Ramírez de Arellano, *Historia de Córdoba*, IV (Ciudad Real 1920), pp. 11 y 44; Miguel de Manuel Rodríguez, *Memorias para la vida del Santo Rey don Fernando III* (Madrid 1800), p. 453.

mitad del siglo XII. En ella puso tienda de libros, a pesar de su mala letra, Ibn Mantiyāl de Murviedro, nacido antes del año 550 (1155-1156), y muerto en Valencia en 611 (1215) [1].

Aunque Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, contemporáneo de su construcción, no la dé este nombre al describirla, una alcaicería formaban indudablemente los zocos mandados edificar por el sultán Abū Yūsuf Yaʿqūb, en Sevilla, en 592 = 1195-1196, poco después de haber ampliado la mezquita mayor, levantada algo antes. «Se construyeron los zocos y las tiendas... con la más sólida construcción y más hermoso estilo de esta arquitectura, que era una cosa admirable, extraordinaria por este tiempo. La parte edificada fué provista de cuatro grandes puertas que la cerraban por sus cuatro costados; las mayores son la oriental y la del norte, que corresponden a la puerta septentrional de la aljama. Y cuando se acabaron de construir estos zocos con sus tiendas, fueron allí trasladados el zoco de los perfumistas, el de los comerciantes de telas, el de los *marcateles* [2] y sastres. La gente, llena de satisfacción, se apresuraba a pujar para alquilarlos. Con esto produjo el impuesto un rendimiento considerable y una prolongada satisfacción» [3].

Alcaicería se nombra ya a esta construcción en documentos cristianos de época inmediata a la reconquista de la ciudad. Fernando III concedió en 1250 a los pobladores de su barrio de Francos el mismo privilegio que tenían los del de igual nombre de Toledo, de comprar y vender libremente en sus casas paños y otras mercancías: «que no sean tenudos de guardar nuestro Alcazar, ni el Alcaicería de levato, nin de otra cosa, así como non son tenudos los del barrio de Francos en Toledo» [4]. Alfonso X,

[1] Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, edic. Codera, *Bibl. Ar. Hisp.*, t. V-VI (Madrid 1887), biog. 1434.

[2] Mercado de ropas hechas, llamado en árabe hispánico *marqatān*, del romance *mercadal* (E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ʿAbdūn*, Madrid 1948, p. 180).

[3] P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), p. 141 del texto árabe y 123-124 de la trad.

[4] Manuel Rodríguez, *Memorias para la vida del Santo Rey don Fernando III*, p. 145.

por carta fechada en 1253, dió y otorgó a Pedro Fernández, judío que se tornó cristiano, una «tienda en Seuilla que se tiene con la eglesia de sancta maría la mayor, ℥ esta tienda es la primera que se tiene con la puerta por que ome entra a la Eglesia de parte del Alcaçeria a la mano siniestra». Por otras cartas del año 1274 del mismo monarca, consta que había en ella almacenes de aceite [1]. La ciudad pagaba su guarda; 8.000 maravedises debían abonar en 1381 los que tenían tiendas y compraban y vendían en ellas [2]. Por documentos de 1357 y 1411 sabemos que lindaba con las calles de Alfayates y Génova [3]. Confirman su situación, en el mismo emplazamiento que bajo el dominio musulmán, documentos de 1389 y 1422 en los que consta que su puerta estaba frontera a la del Perdón de la Catedral, y que había tiendas en su interior [4].

En la segunda mitad del siglo XVI, la alcaicería sevillana, que debía de conservar su estructura y organización islámicas, vió sus mercaderías acrecentadas con las riquezas llegadas de Indias, según refleja la ponderativa descripción de Alonso de Morgado: «Cosa es maravillosa la gran riqueza de muchas calles de Sevilla de todo lo bueno y curioso de Flandes, Grecia, Génova, Francia, Italia, Inglaterra, Bretaña, y demás partes Septentrionales, y de las Indias de Portugal. Y la otra suma riqueza de la Alcaycería, o Alcaycería de Oro, y Plata, Perlas, Cristal, Piedras Preciosas, Esmalte, Coral, Sedas, Brocados, Telas riquíssimas, toda Sedería y Paños muy finos. Es la Alcaycería vn Barrio de por sí lleno de Tiendas de Plateros y Escultores, Sederos y Traperos con toda la inmensa riqueza, que se vela

1 *Sevilla en el siglo XIII*, por Antonio Ballesteros (Madrid 1913), docs. nos 60, 179, 182 y 183, pp. LXII-LXIII, CXCI-CXCII, CXCIV y CXCV-CXCVII.

2 Ramón Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado (Anuario de Historia del Derecho Español*, II, Madrid 1925, p. 337). En 1295 era guarda Per Yannef de la «alcaçería de Seuilla» *(Documentos lingüísticos de España*, I, Reino de Castilla, por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1919, p. 471).

3 Ballesteros, *Sevilla en sl siglo XIII*, pp. CCCXXIX y CCCXXXVIII. Arch. Cat. Sevilla, leg. 79.

4 *Ibidem*, pp. CCCXXIX, CCCXXXIII y CCCXXXVIII, Arch. Cat. Sevilla, legs. 31 y 34.

de noche, con sus puertas, y Alcayde, que también de noche las cierra con llave» [1].

Unos cincuenta años más tarde, Rodrigo Caro describe también la alcaicería sevillana, con mayor precisión respecto al edificio: «no solene, ni grandioso, es muy grandiosa la riqueza que en sí comprehende, y de mayor valor que una gran ciudad, porque en ella están los mercaderes, de sedas, paños, telas, brocados, y otras mercaderías deste género, preciosíssimas: y allí mismo están los plateros, en cuyas tiendas se hallan oro curiosamente labrado, plata, diamante, rubíes, esmeraldas, topacios, perlas y otras piedras de gran precio. Y es de ponderar que en un pequeño cerco, que se cierra de noche, y guarda, aya la mayor riqueza, que junta se pueda hallar en muchas ciudades de todo el Reyno, desamparándola sus dueños, quando más riesgo pudiera correr, que es de noche, por no aver allí casas de vivienda acomodadas».

Prosigue el erudito sevillano localizando la alcaicería, de la que se salía «luego a Cal de Alfayates, dexando a la mano derecha dos calles de mercaderes, que son la famosa calle de Francos, y Cal de Escobas, donde se venden todas quantas cosas se traen del Setentrion, con que los estrangeros despojan suavemente nuestra plata y oro» [2]. En el plano de Sevilla levantado en 1771 por iniciativa del Asistente don Pablo de Olavide, figura la alcaicería, llamada en él de «la Seda», entre las calles de Escobas y Génova, las Gradas y la plaza de San Francisco; en su interior se señalan la calle de Batiojas y algunas otras estrechas, circundando manzanas bastante regulares.

Poco antes de 1839 estaba reducida a una sola y corta calle, llamada de la Alcaicería de la Seda; en cada uno de sus ex-

[1] *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), pp. 167-168; la primera edición, de 1587. Juan de Mallara escribía por entonces: «La Alcacería para los paños, Sedas, Plata, Oro, Perlas y piedras preciosas, lienço, telas de Oro y Brocados, todo debaxo de sus puertas y alcayde» *(Recebimiento qve hizo la muy noble y muy leal Ciudad de Seuilla a la C. R. M. del Rey D. Philipe. N. S.*, Sevilla, 1570, fº 149).

[2] Rodrigo Caro, *Antigvedades y principado de la ilvstríssima civdad de Sevilla* (Sevilla 1634), fº 61 *v.*

tremos había un robusto arco, bajos ambos, sobre los que se levantaban habitaciones de las casas inmediatas [1], puertas, sin duda, de las que antes sirvieron para cerrar de noche la alcaicería. A mediados del siglo XIX aún cita Madoz la «Alcaicería» en Sevilla [2]; sus restos desaparecieron posteriormente de la topografía urbana.

En 1357 había otra alcaicería en Sevilla, probablemente la que precedió a la construída a fines del siglo XII por los almohades, pues estaba inmediata a la mezquita mayor vieja, es decir, a la iglesia del Salvador [3]. El plano de Olavide la nombra «Alcaicería de la Loza», con el que la registra González de León en la primera mitad del siglo XIX; dice era una calle bastante angosta y no muy larga, que hasta pocos años antes se cerraba de noche con puertas bajo un arco que había en su entrada. Pasaba la calle desde la plaza del Pan a la de las Carnicerías y en lo antiguo se llamó de Alatares, nombre que indica fué en la edad media — y probablemente en la época árabe — alcaicería de especieros y droguistas, en vez de los vendedores de loza sevillana, juguetes y figuras de barro que la ocupaban en sus últimos tiempos. Innovación de éstos es que estuviese habitada, sin que, a pesar de ello, fueren mayores sus reducidísimas tiendas, tan angostas, dice González de León, que no podían estar en ellas los cadáveres de los que allí morían, por lo que se depositaban de cuerpo presente en una capilla existente a la salida de la calle. Arco y capilla habían desaparecido cuando escribía el citado autor [4].

El *Repartimiento* de Palma de Mallorca menciona dos alcaicerías, una de ellas de los alatares, es decir, de los especieros [5].

1 *Noticia histórica del origen de los nombres de las calles... de Sevilla*, por don Félix González de León (Sevilla 1839), pp. 161-162.

2 Pascual Madoz, *Dicc. geog.-est.-hist. de España y sus posesiones de Ultramar*, XIV (Madrid 1849), p. 387.

3 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXXVIII, Arch. Cat. Sevilla, leg. 79.

4 González de León, *Noticia histórica*, pp. 160-161.

5 *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), pp. 120-121.

Consta en las Ordenanzas dadas en Jaén, en 1489, por los Reyes Católicos, para el acrecentamiento y gobernación de Málaga, que, según los repartidores nombrados por esos monarcas «el çircuyto de alcaeçería de la dicha çibdad es todo tiendas e están caydas e mal Reparadas, por no aver quien las repare, porque aquellas con las otras de la dicha çiubdad es mucha cantidad de tiendas, e que sería e es más nuestro serviçio que se diesen para solares e casas, que no las dichas tiendas se cayan. Por ende mandamos a los dichos nuestros Repartidores que repartan la dicha alcaeçería a quien entendiesen que más prestamente e mejor la podrán labrar de casas» [1]. No es posible fijar con exactitud los límites de la alcaicería malagueña; debía de estar al final de la calle de Almacenes, hacia lo que es hoy el Conventico y sus alrededores. Tenía hacia 1490 varias puertas: una abría a la calle de Carpinteros, otra a la del Ciprés; la calle del Naranjo llevaba desde unas tiendas situadas bajo la mezquita mayor hasta un portal de la alcaicería; otro de sus ingresos era por la calle del Arco, así llamada, sin duda, por uno de ingreso a ese edificio. En 1492 se demolieron las casas de la alcaicería que impedían la prolongación de la calle Nueva desde la calleja del Duende a la actual de Zapateros [2].

Subsistía en 1495 y en 1501 la alcaicería malagueña como institución, igual que la de Almería, al parecer en el mismo lugar [3].

Según el *Repartimiento* de Vélez-Málaga, la alcaicería de esta ciudad ocupaba el solar del actual Ayuntamiento y del mer-

[1] *Documentos históricos de Málaga,* por Luis Morales García-Goyena, I (Granada 1906), p. 3.

[2] *Málaga musulmana,* por F. Guillén Robles (Málaga 1880), pp. 490, 491 y 493; *El ensanche de Málaga, El de Puerta del Mar,* por Joaquín M. Díaz de Escobar, en *Estudios malagueños* (Málaga 1932), p. 6. Guillén Robles, en el plano que publica de *Málaga musulmana* — p. 470 —, a base del dibujado en 1791 por don José Carrión de Mula, sitúa la alcaicería en el centro de la ciudad, en la manzana que hace esquina a la «plaza de las Cuatro Calles» (la que más tarde se llamó «Principal» y «de la Constitución»), entre las de Granada y Santa María, en el solar ocupado en los primeros años del siglo XIX por el convento de religiosas de Nuestra Señora del Carmen.

[3] Morales y García-Goyena, *Docs. hist. de Málaga,* I, pp. 60 y 127-128.

cado inmediato: en ella hubo una pequeña mezquita. En la judería del mismo lugar se cita otra alcaicería. El citado documento alude a una «desbaratada», y a la mezquita existente en ella [1].

La alcaicería granadina.

Casi intacta conservóse la disposición general de la alcaicería árabe de Granada hasta el año 1843, en que un incendio la destruyó por completo. Mármol Carvajal dice que era muy rica, «como la de la ciudad de Fez, aunque no tan grande, donde acudía toda la contratación de las mercaderías de la ciudad»; testimonio valioso por conocer dicho autor ambas en el siglo XVI [2].

La más antigua referencia de que tengo noticia de la de Granada es una carta de venta de dos tiendas en ella, hecha en 10 ṣafar 865 (24 noviembre 1460) por el monarca Saʿd, a Abū-l-Haŷŷāŷ Yūsuf, hijo de su alcaide y guacir Abū-l-Qāsim ibn al-Sarrāŷ, en el precio de 750 dinares de oro [3].

Pocos años después, el 22 muḥarram 883 (26 abril 1478), se alude a ella al relatar una fuerte tormenta que tuvo lugar mientras el monarca Muley Ḥasan revistaba a sus tropas desde una alcoba situada frente a la puerta de la Huerta del Rey — el Generalife —. Creciendo mucho el río Darro, arrancó grandes árboles situados en sus márgenes, que atravesándose en el puente del Qāḍī, llamado más tarde de Santa Ana, formaron una presa y permitieron el embalse de gran cantidad de agua que inundó el Zacatín, las «Cortidurías» y la Alcaicería, muchas de cuyas tiendas se anegaron, con destrucción de gran cantidad de ricas mercancías almacenadas en esos lugares [4].

[1] *Repartimiento de Málaga y su Obispado, Vélez-Málaga,* por Juan Moreno de Guerra, en *Estudios malagueños,* pp. 390 a 392.

[2] Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada,* segunda impresión, I (Madrid 1797), p. 37.

[3] *De los Beni Nasr o Naseríes de Granada,* apéndice B a las *Ilustraciones de la Casa de Niebla,* por Alonso Barrantes Maldonado, t. II *(Memorial Histórico Español,* X, Madrid 1857, p. 563).

[4] *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada,* y relación árabe, anónima, de la pérdida de Granada, ambas en *Relaciones de los últimos tiempos del reino*

En tiempo de los reyes moros había un alamín de la alcaicería [1] y, según sabemos por un real despacho de los monarcas Católicos, fechado en Granada a 15 de julio de 1501, continuando la tradición nazarí, tan sólo en las alcaicerías de Granada, Málaga y Almería se podía comprar la seda en madejas, así como «amarjamarlas» (es decir, marchamarlas), y pagar los derechos del arancel correspondiente, siendo los tres citados los depósitos centrales para los efectos del fisco, donde se registraba toda la seda recogida [2]. Proporcionaban dichas alcaicerías uno de sus mayores ingresos a los monarcas nazaríes, que permitieron levantar fortalezas y palacios y sostener una suntuosa corte. Los Reyes Católicos respetaron semejante organización que tan buena renta producía [3].

En 1502 cuenta Antonio de Lalaing, señor de Montigny, venido a España con el séquito de Felipe el Hermoso, que en la

de Granada que publica la Sociedad de Bibliófilos Españoles (Madrid 1862), pp. 18 y 146-147.

[1] «Minuta de lo tocante al asiento que se dió a la ciudad de Granada por los Reyes Católicos acerca de su gobierno» (Manuscrito de la Bib. de El Escorial, sin fecha, publicado en *Colección de docs. inéditos para la Historia de España*, VII [Madrid 1846], p. 472).

[2] «Y los otros derechos que en cualquier manera pertenezcan y sean deuidos a sus Magestades de la dicha seda en madexas, como a Reyes de Granada: lo que se pague y cobre en vna de las tres alcaycerías de las ciudades de Granada, y Málaga, y Almería, como se han cobrado y pagado, y acostumbrado pagar y cobrar los años passados». Morales García-Goyena, *Documentos históricos de Málaga*, II, (Granada 1907, pp. 127-130). Este documento expresa claramente cómo los Reyes Católicos respetaron la organización islámica de la alcaicería. Velázquez de Echevarría *(Paseos por Granada*, Granada 1767, p. 203) dice que bajo dichos monarcas, en los primeros tiempos de dominación cristiana, los jelices siguieron siendo moros. Nadie podía vender la seda *(Nueva Recopilación*, lib. 9, tít. 30, leg. 9) fuera de la alcaicería en el reino granadino, trocarla ni tomarla, por ningún concepto, como dádiva ni como pago. Ninguna madeja podía circular dentro del reino, ni salir de él sin pasar por la alcaicería. En ellas los poseedores recibían guía a los efectos del tránsito (Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros, La Hacienda real de Castilla*, Madrid 1949, p. 315).

[3] A comienzos del siglo XVII, dice Henríquez de Jorquera que la de la alcaicería granadina era «una de las mayores rentas que su magestad tiene, pues en todo reino se consumen más de treinta mil ducados» (Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. A. Marín Ocete [Granada 1934], p. 82).

alcaicería granadina se vendía mucha seda — sin duda, en bruto — para exportarla a Italia, así como bellos tejidos, labrados con ella a la morisca, de gran variedad de colores y muy distintas labores [1].

Residente en Granada en el verano de 1526, al mismo tiempo que el emperador Carlos V, recién casado con Isabel de Portugal, describe el embajador veneciano Navagiero la alcaicería como lugar cerrado, con múltiples callejas, llenas por todas partes de tiendas en las que los moriscos vendían sedas y multitud de baratijas [2].

Pocos años después, Lucio Marineo Sículo dice que había en la alcaicería de Granada «casi doscientas tiendas en que de continuo se venden las sedas y paños y todas las otras mercaderías, y esta casa (que se puede decir pequeña ciudad) tiene muchas callejas y diez puertas, en las quales están atravesadas cadenas de hierro que impiden que no puedan entrar cabalgando, y el que tiene cargo de la guarda della, cerradas las puertas, tiene sus guardas de noche y perros que la velan, y en nombre del Rey cobra la renta y tributo de cada una tienda» [3].

A comienzos del siglo XVII, Bermúdez de Pedraza escribía que en las tiendas de la alcaicería de Granada se vendía «todo género de seda, texida y en madexa, oro, paño, lino, y otras mercadurías que resultan destas. Tiene un Alcayde que nombra el del Alhambra, el qual la guarda y vela de noche; la abre y cierra de día, y tiene cuidado de su limpieza». Por los mismos años Henríquez de Jorquera refiere que estaba entonces «todo el trato de la seda en ella con su grande aduana para todo el reino, con sus jelices y corredores de lonja; tiene de derechos catorce reales y medio por libra, en maço o rama, que todo es

1 *Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501*, por Antoine de Lalaing, señor de Montigny, en *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, publicados por M. Gachard (Bruselas 1876), p. 205.

2 *Viaje de Navajero* en *Viajes por España de Jorge de Einghen...*, anotados y con una introducción por don Antonio María Fabié, *Libros de antaño*, VIII (Madrid 1879), pp. 289 y 400-401.

3 L. Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España*, en *Viajes por España*, de Fabié, pp. 560-561.

uno... Es una de las mayores rentas que su magestad tiene, pues en todo reino se consumen más de treinta mil ducados. Está dentro de ella el trato del lino, con su aduana, y el gran trato de los paños, aunque tiene su aduana fuera del alcaycería» [1].

En la segunda mitad del siglo XVIII dicha alcaicería, según Velázquez de Echevarría, arrastraba vida lánguida, a causa de la gran decadencia del comercio e industria de la seda, reducida entonces su cría a una tercera parte de lo que fué dos siglos atrás, por lo que bastantes tiendas estaban vacías. El mismo autor se refiere a sus diez puertas, casi doscientas tiendas y a la guarda ejercida de noche por el alcaide y perros vigilantes. Descríbela como formada por dos partes: en «una están las Lonjas, o Tiendas de Comercio de Seda tanto las de Angosto, como de Ancho; y en la otra, los Oficios de xelices *(ŷalis*, corredores que recibían, guardaban y vendían allí mismo la seda en subasta y la cobraban), que es como sitio aparte, y la Aduana con todas las Oficinas q̄ le pertenecen. Seis eran los oficios de xelices, considerables y de grande aprovechamiento, para la alcaicería, y otros seis de corredores de lonja para allí mismo, donde se vende la ropa de seda» [2]. Antes, dice también el mismo autor, no había en ella más que gentes del arte de la seda, pero en 1632 entró un escribano, al que puso pleito el comercio y se vió obligado a marcharse por sentencia cinco años posterior, lo que no acredita la celeridad de la justicia. Poco después se fueron instalando otros oficios, y cuando escribía Velázquez había lineros, escribanos y algunas otras tiendas ocupadas por gentes sin relación alguna con el arte de la seda.

La alcaicería pertenecía, como se dijo, al real patrimonio y la gobernaba un alcaide nombrado por el de la Alhambra, el cual habitaba dentro de ella y era siempre persona noble y rica; en ocasiones, caballero veinticuatro. Para custodiar y proteger mercancías y caudales se designaba una guardia diaria. Llegada la oración cerrábanse todas las puertas y establecimientos, así como

1 Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, pp. 82-83.

2 *Paseos por Granada*, por el Doctor don Juan Velázquez de Echevarría, paseo XI, pp. 83 y 203-205.

los guardas los postigos interiores de las casas de circunvalación; las ventanas que daban al interior de la alcaicería tenían rejas para impedir escalos y robos; hacíase una requisa minuciosa y, retirada la guardia, quedaban dentro dos guardas y el alcalde, para la vigilancia nocturna, soltándose grandes y feroces perros de presa. La apertura era en invierno a las ocho de la mañana y a las siete en verano, gobernándose el alcaide con el esquilón de la iglesia mayor cuando estaban en prima. No se abría el recinto en los días festivos, y sólo por la casa del alcaide comunicaban los comerciantes para sus negocios hasta la hora del mediodía.

Un incendio casual, ocurrido en la noche del 19 al 20 de julio de 1843, que duró ocho días, destruyó por completo la alcaicería granadina; ardieron cincuenta y dos establecimientos [1]. La reconstrucción, terminada en el año siguiente, fué inmediata, de acuerdo con los planos preferidos por una comisión nombrada al efecto, con pretensiones arqueológicas y monumentales, «queriendo imitar la arquitectura arábiga» [2]; «se alinearon las calles, variando su forma y ensanche, se suprimieron otras que servían de travesía». «Ya se están formando nuevas calles fabricadas con alguna más regularidad que las antiguas», escribía por entonces Lafuente Alcántara [3]. Según don Rafael Contreras, antes del incendio «era un espacio más estrecho todavía que lo es hoy, con tiendas tan pequeñas que algunas no tenían hueco para el vendedor, el cual se situaba sobre el mostrador o fuera de él. Hoy la decoración árabe es demasiado simétrica para caracterizar este especial recinto» [4].

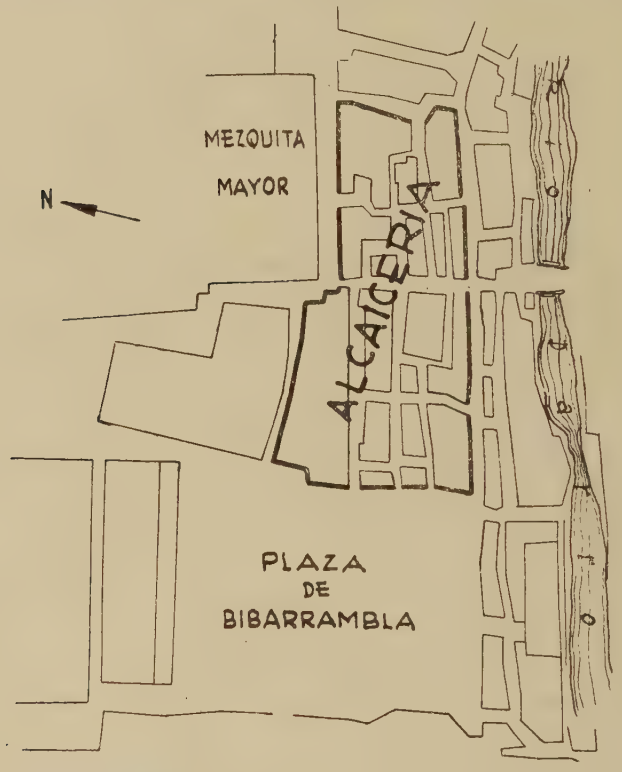
[1] *La Alcaicería*, por Indalecio Ventura Sabatel (*Bol. del Centro Artístico de Granada*, año V, Granada 1890, pp. 131-132).

[2] *Manual del Artista y del Viagero en Granada.*, por José Giménez.Serrano (Granada 1846), pp. 178-180.

[3] *El libro del viajero en Granada*, por don M. Lafuente Alcántara (Granada 1843), p. 216.

[4] *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, por Rafael Contreras, 2ª edición (Madrid 1878), pp. 341-342.

Para conocer la disposición de la alcaicería de Granada, además de los anteriores datos, poseemos algunos documentos del siglo XVI, hechos con fines fiscales, y dos planos. Como perduraron desde la Reconquista con escasas variaciones los modes-



Plano de la alcaicería de Granada, según Ventura Sabatel.

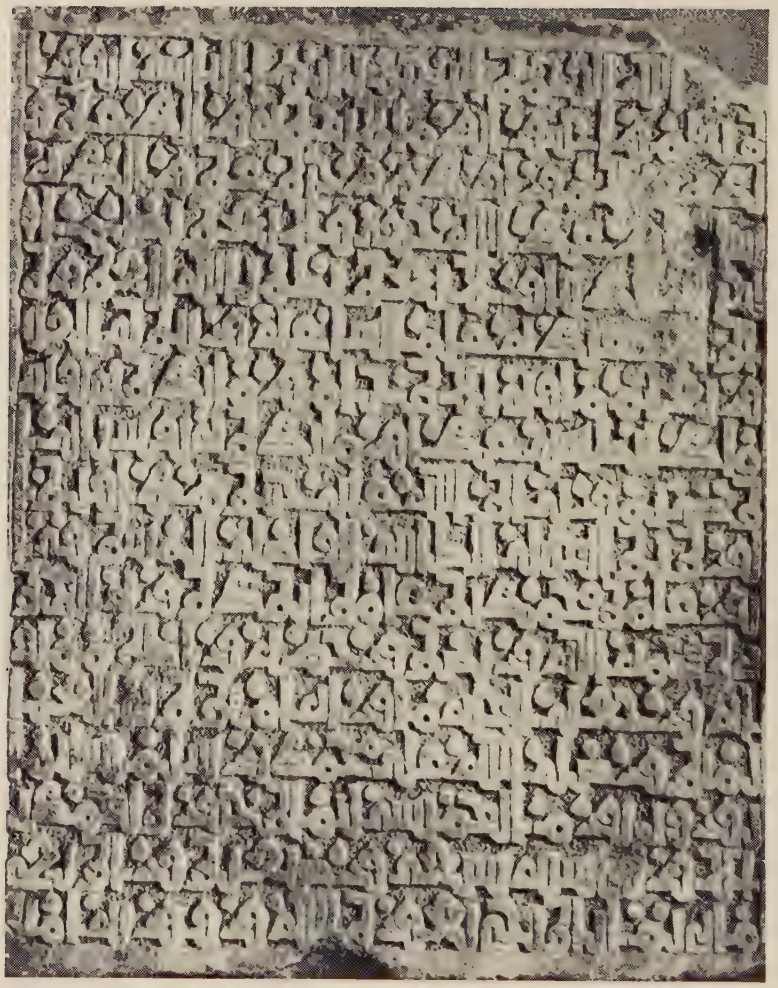
tos edificios que la integraban y su organización interna, unos y otros pueden servir para el intento de evocarla bajo los monarcas nazaríes.

Los documentos, cuyo conocimiento debo a don Manuel Gómez-Moreno, están o estaban en el archivo municipal de la ciudad y son el «Libro de la renta de los propios de la cibdad de Granada, 1506», el «Libro de censos de propios, 1528», y el

Plano de la alcaicería de Sevilla y sus inmediaciones en 1771.

Granada. — «Diseño por planta de la alcaicería y calles que la circundan según su actual estado», dibujado en 1787 por don Tomás López (Arch. Gen. de Simancas).

La alcaicería de Granada y sus inmediaciones en los primeros años del siglo XVII, según la *Plataforma* de Ambrosio de Vico.



Inscripción procedente de Denia (Alicante), conservada en el Museo del Louvre, de París. (Véase el artículo del señor Lévi-Provençal en las pp. 183-186.)

inventario de los «Bienes de la agüela q̄ son de su magestad, 1552». De los planos, el más antiguo, inédito, que firma don Tomás López y lleva la fecha de 10 de octubre de 1787, se conserva en el Archivo Central de Simancas [1]. El otro fué publicado en el *Boletín del Centro Artístico de Granada* por don Indalecio Ventura Sabatel el año 1890; casi medio siglo después de la destrucción de la Alcaicería, pero es resultado de la escrupulosa recopilación de datos y memorias anteriores al incendio [2]. Ambos planos coinciden en sus líneas generales, pero el de don Tomás López es de más perfecta regularidad: casi todas las callejuelas se cruzan a escuadra y las tiendecitas son rectangulares.

Ocupaba la alcaicería unos 4.591 metros superficiales, extendiéndose hacia oriente más que la actual, hasta la calle del Tinte, llamada en época árabe Darbalcata y en el siglo XVI calleja de la Azacaya de los Tintes [3], en la parte llana y de poniente de la ciudad, junto a la mezquita mayor, cuyo solar ocupa hoy el Sagrario de la Catedral. Sendas calles la separaban a norte de dicha aljama y de las construcciones que precedieron al palacio arzobispal; a mediodía su límite era el Zacatín — *saqqāṭīn* — vía de gran importancia comercial, y a occidente la plaza de Bibarrambla, llamada nueva en 1495 y notablemente agrandada más tarde.

Como dice Velázquez de Echevarría, constaba de dos partes: una a oriente, cuadrilátero sensiblemente rectangular, de 1.541 mtrs.^{2}, ocupado por las oficinas de los jelices y aduana y administración de la seda, y otra a poniente, de mayor extensión — 3.050 mtrs.^{2} —, pues siendo su longitud aproximadamente igual a la anterior, era algo más ancha, prolongándose hacia nor-

1 «Diseño por planta de la Alcaizería y calles que le circundan según su actual estado, sugeto al pitipié de varas castellanas, echo por Thomás López» (s. f., Granada, 10 de octubre de 1787). Tinta y color encarnado, 292 × 478 m/m. (Arch. gen. de Simancas, G^a y J^a, 132).

2 «Plano de la alcaicería en la época de los árabes». Ventura Sabatel, *La Alcaicería (Bol. del Cent. Art. de Gran.*, V, p. 140).

Guía de Granada, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892) pp. 218 y 313.

te. Ocupaban ésta abundantísimas tiendecitas. La calle principal de los Sederos, más amplia que las restantes, separaba ambas partes; iba desde la mezquita mayor al Zacatín en dirección norte-sur, y se prolongaba hacia mediodía para atravesar a poca distancia el río Darro por *al-qanṭara al-ŷadīda* — el puente Nuevo —, más tarde llamado del Carbón, frente al cual se abría la puerta monumental del *fundaq ŷadīd* — el Corral del Carbón —, felizmente conservada. Dicha calle se cerraba por puertas, delante de las que había poyos con cadenas para impedir el paso a las caballerías.

Ambas partes dividíanse en manzanas, de muy desigual superficie, estrechas y largas, dispuestas para que en todo su perímetro hubiera tiendas de poco fondo, cerradas sus espaldas por tabiques medianeros, sin patio alguno. La mayoría de las callejuelas longitudinales y las transversales, cortábanse sensiblemente a escuadra, según un trazado de cierta regularidad [1]; no faltaban algunas minúsculas plazoletas, patios más bien por sus reducidas dimensiones.

De las restantes entradas a la alcaicería — diez en total —, cuatro correspondían a cada una de las dos partes. En la oriental, la inmediata a la mezquita mayor se llamaba de los «Gelizes» en el siglo XVIII; conservaba su nombre antiguo y era ingreso a una corta callejuela que conducía a una plazoleta, del mismo nombre, en la que estaban la aduana — pequeñísima — y casa de la administración de la seda. En 1552 se cita en esta parte una calle de «Jelis Minaleyman». En su testero hubo una mezquita, en la que se hicieron tiendas propiedad de la iglesia mayor, en la primera mitad del siglo XVI [2]. La especiería

[1] El plano de don Tomás López ofrece, según queda dicho, un trazado de calles mucho más regular que el de Ventura Sabatel; en este aspecto, creemos más próximo el último a la realidad. Es curioso señalar el hecho de que cuando los musulmanes españoles edificaban de nueva planta un pequeño barrio comercial, cosa que sin duda ocurrió con esta alcaicería, disponían las calles normalmente, según un trazado regular. Análogo debió de ser el de la alcaicería almohade de Sevilla, con sus cuatro puertas que parecen indicar dos calles formando una cruz.

[2] Ventura Sabatel sitúa en su plano una pequeña capilla en la parte occidental de la alcaicería; sin duda se instaló en lugar distinto al ocupado por el oratorio musulmán.

estaba entonces en esa calle de los Gelizes, y la calle de los Especieros salía a la iglesia mayor.

El plano de López señala una «Puerta y calle de los Tintes» en la parte más oriental de la alcaicería y una tienda o local «tinte» en su periferia; aquélla la separaba de la que era en el siglo XVIII casa de los seises de la catedral; poco más allá estaba el edificio que fué madraza en la época islámica y ayuntamiento después de la conquista, separada de la citada casa por la calle del Estribo, abierta poco después de 1492. Los documentos del siglo XVI sitúan las tintorerías en lugar próximo, entre el Zacatín y el Darro; la callejuela de los Tintoreros iba al río, además de una «calle del azacaya donde lavan la seda» [1]. Al quedar en parte desocupada la alcaicería por la decadencia del comercio de la seda, debieron de instalarse en ella algunas tintorerías, en lugar próximo a las existentes de antiguo, como vimos que se establecieron los escribanos y otras oficinas e industrias.

Dos puertas a mediodía marca el plano de López, de comunicación de esta parte de la alcaicería con el Zacatín, y llama a ambas «Puerta y casa de nuevo uso». Consta, efectivamente, que se abrieron hacia mediados del siglo XVI, cerrando al mismo tiempo una chiquita intermedia, que Ventura nombra «de los Tapiceros y Alfombristas», y daba paso a una callejuela del mismo nombre. Cerca de la calle de los Gelizes estaba la del Cambio y Préstamo, con puerta a la alcaicería.

En la parte de poniente había tres puertas, ingreso, desde la plaza de Bibarrambla a otras tantas callejuelas: López las llama «Puerta y calle de los Paños» y «Puerta y calle Real»; la tercera estaba entonces convertida en tienda y, según Ventura, quien la dibuja abierta, se conocía por «de los Quincalleros». Una cuarta puerta, o más bien postigo, comunicaba por una calle angosta el interior con el Zacatín; en 1843 nombrábase de los Plateros; éstos, por lo menos desde el siglo XVI, ocupaban lu-

[1] Frontera de la mezquita mayor; en la plaza del Colegio, había en el siglo XVI una calle llamada *Garbi exima* — Occidente de la aljama — que debía de ser una de las exteriores de la alcaicería.

gares inmediatos. Próxima, con puerta a la alcaicería, había en la primera mitad del siglo XVI, una calle llamada del «Chinchicayrin» o «Chinchacayrin», en la que expendían sus productos los calceteros; la alhóndiga del lino; otra de Traperos; una que se decía Hamiz Minaleyman, y los Capoteros. En esta parte parece que se vendían en 1506 — probablemente, lo mismo que bajo la dominación árabe — marlotas y almayzares, y el lugar conocíase por «Almercatyl» [1]. También se hallaban en la parte más occidental de la alcaicería el lugar de la guardia, el cuarto de los perros, y algunos patios y almacenes, consecuencia sin duda estos últimos de reformas hechas bajo la dominación cristiana. A una calle que comunicaba la transversal que dividía la alcaicería con la plaza de Bibarrambla, Ventura llama, en su parte más próxima a ésta, «de los Traperos», y «de los Lineros» la continuación; en ambas había sendos cobertizos.

Las casi doscientas tiendas de la alcaicería, según recuento de Lucio Marineo Sículo en el siglo XVI, se habían reducido a fines del siglo XVIII, en el plano de don Tomás López, a 153, de las que 90 estaban en la parte occidental [2]. Ventura Sabatel dice de ellas que eran «reducidas, con una sola puerta que abría hacia la calle y formaba techo que sostenían con pescantes de hierro (probablemente de madera en la época árabe) y servían para defender al comprador de la lluvia o de los rayos solares. Otras tiendas que por la estrechez de la calle no permitían cerrarse en forma descompuesta, lo hacían con tablas sueltas de las cuales encajaba una con otra... Sólo tenían la planta baja cubierta de teja en forma de colgadizo, y se dividían unas de otras por una citara de ladrillo y de pilastra medianera, un cuartón de pino puesto de punta que sostenía la carrera y vuelo del colgadizo o tejado y servía al mismo tiempo para clavar el herraje de seguridad de ambas puertas colindantes. Estaban pintadas de almagra, siguiendo la costumbre árabe, y el pavimento

[1] Tal vez *al-marqatān*. (Véase nota 2 de la p. 434 = [16]).

[2] Además de los oficios de la seda y tiendas de paños, que eran los tradicionales, había entonces en la alcaicería otras de tintes, librerías, almacenes y escribanías.

de las calles estaba empedrado de un mosaico menudo, en unas con dibujos árabes y en otras con romanos, y se distinguía por su finura y conservación la importancia de los comerciantes que las ocupaban» [1].

A fines del siglo pasado aún subsistía, en estado ruinoso, la pequeña casa de la aduana de la seda, en el número 5 de la calle del Tinte; el arco de su sala alta lucía por ambas caras con «finos adornos arábigos de mediados del siglo XIV». Tan sólo quedaban dos palabras de la inscripción cúfica que lo recuadraba; reproducía las fórmulas religiosas acostumbradas. Los techos del corredor inmediato y de una alcoba situada a mano izquierda de la sala eran de viguetas, con tablas recortadas entre ellas; lo restante de la construcción parecía ser del siglo XVI [2]. Aún permanecía en aquélla un pescante de donde se colgaban los tercios o fardos de las cargas de seda para pesarlos en el acto de recibirlos; después, se colgaba la seda al aire libre para su oreo y a las veinticuatro horas se repesaba nuevamente a presencia del vendedor y comprador, para evitar la mala fe o fraude si venía húmeda [3].

Alcaicerías marroquíes.

Convienen la mayoría de los autores en que las alcaicerías pasaron de la España musulmana a Marruecos. Es indudable la semejanza de las situadas a uno y otro lado del Estrecho de Gibraltar, por lo que para completar el cuadro de las hispánicas no estará de más aportar algunos datos sobre las segundas en la época medieval.

Según el *Qirṭās*, Idrīs, al fundar Fez en los primeros años del siglo IX, edificó la alcaicería al lado de la mezquita, y en torno dispuso tiendas y plazas [4]. En el siglo XVI la describió muy detalladamente León el Africano. Rodeábanla murallas y se

1 Ventura Sabatel, *La Alcaicería*, pp. 131-132.
2 *Guía de Granada*, por Gómez Moreno, p. 314.
3 Ventura Sabatel, *La Alcaicería*, pp. 138-139.
4 Trad. A. Huici (Valencia 1918), p. 34; trad. Beaumier (París 1860), p. 44.

extendía por muchas callejuelas y algunas plazoletas, comprendiendo innumerables tiendecillas. Tenía doce puertas y por la noche guardábanla vigilantes armados, provistos de linternas y perros [1]. Aproximadamente un siglo después, Fr. Francisco de San Juan del Puerto dice que la alcaicería del Viejo Fez estaba en el centro de la ciudad, en llano y muy cerca de la mezquita mayor: «Es como una villa, con sus muros y buenas puertas, con cadenas atravesadas para evitar la entrada de los caballos. Tiene quince calles de muy buenas tiendas, todas consecutivas unas a otras, sin interpolación de casa que no sea tienda; porque allí no vive familia alguna, ni de noche duerme persona; porque saliéndose todos los mercaderes cierran las puertas, quedando todo aquello a cuenta del Alcayde de la Alcayzería; y éste ronda con sus guardas aquel sitio, saliendo él a los daños, y saliendo la retribución de este desvelo del común de los mercaderes. Todas las tiendas que venden unos géneros mismos están juntas en una o en más calles; de forma que para buscar el género que se necesita no es necesario vaguearlas todas, y lo mismo es fuera de la Alcayzería; pues en una calle, sin interpolación de otra especie están los fruteros, en otra los cordoneros, y así todas las demás cosas de el consumo. Lo que se vende en la Alcayzería es lo más rico y noble, como sedas, paños y lienzos». Refiere también el mismo autor cómo regaban las calles de esa alcaicería en el verano, antes de romper el alba, y luego andaban por ella, lo mismo que por los lugares de mayor comercio, con incensarios, quemando olores y perfumando todo el ambiente [2]. En la primera mitad del siglo XIX, según don Domingo Badía, las calles de la alcaicería de Fez, «llenas de almacenes de lienzos, sedas y efectos ultramarinos», cubríanse «de madera, cuya construcción forma arabescos, y deja aberturas o ventanas de diferentes formas para dar entrada al aire y a la luz» [3].

[1] *De l'Afrique*, por Léon l'Africaine, trad. de Jean Temporal, t. I (París 1830), pp. 364-368.

[2] *Misión Historial de Marruecos*, por Fr. Francisco de San Juan de el Puerto (Sevilla 1708), libro V, cap. XLII.

[3] *Viajes de Ali Bey el Abbasi por Africa y Asia*, t. I (Valencia 1836), pp. 106-107.

En Marrākuš había alcaicería en 1211; el 13 de ŷumādà I de dicho año (2 noviembre), fué destruída por un gran incendio [1].

El autor de la descripción de Ceuta — Muḥammad al-Anṣārī — a comienzos del siglo XV, que tan prolijo es en sus descripciones de las diversas partes y edificios de la ciudad, limítase a decir que la alcaicería estaba detrás de la mezquita mayor [2].

Alcaicerías de las ciudades cristianas.

Dicho queda en páginas anteriores cómo la institución comercial de la alcaicería siguió funcionando sin solución de continuidad en varias ciudades hispánicas — Sevilla y Granada, entre otras — después de la conquista cristiana, ocupando el mismo emplazamiento que en la época islámica.

También persistió a través de los siglos la alcaicería toledana. En la era 1204, año 1166, Alfonso VIII dió a Juan Çapatero *unam tendam que est in alcaceriam habens duas tendas iuxta plateam illam qui ascendit ad scicladores et inferi, tendas que ad publicam viam desinunt* [3]. A fines del siglo XII, la alcaicería de Toledo, en la que se mencionan las tiendas de la zapatería, estaba en el arrabal del Rey, situado en el barrio de Santa María Magdalena, cerca de la catedral, antes mezquita mayor, lugar donde abundaban mesones y bodegones. Todavía se llama hoy «Barrio Rey» a la calle y a la traviesa que van desde la iglesia de la Magdalena a Zocodover [4].

[1] *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, trad. de A. Huici (Valencia 1917), pp. 115-116).

[2] *Une description de Ceuta musulmane au XVe siècle*, por E. Lévi-Provençal (*Hespéris*, XII, 1331).

[3] Arch. Hist. Nac., Cart. o Becerro de la Cat. de Toledo, 987-B, f° 63 *r*, según cita de Rodrigo Amador de los Ríos, *La Alcana de Toledo* (*Rev. de Arch., Bib. y Museos*, año XV, Madrid 1911, p. 71).

[4] Arch. Hist. Nac., Cart. 1, f° 63, según cita de Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar (Madrid 1930), p. 68; III (Madrid 1928), pp. 316-318.

El canónigo Pedro de Mesa, en la carta en que relata el alboroto promovido en Toledo en 1467 con acompañamiento de matanza de conversos, dice que los cristianos viejos incendiaron unas casas junto a la Puerta del Perdón de la catedral, y, como «el ayre era de mediodía, e ansí llevó el fuego por todas las cuatro calles e quemaron más las alcaycerías de los paños, la una e la otra» [1].

Posteriormente, en 1576, la alcaicería toledana, «donde los mercaderes venden sus paños a la vara», se localiza en la parroquia de San Pedro de la catedral; el doctor Francisco de Pisa, a comienzos del siglo XVII, detalla más su emplazamiento: «en las quatro calles, q̄ llamā, son las alcayzerías, y mercaderes de paños, y telas de todas suertes: porque destos paños y sedas, y otras mercaderías, ay en esta ciudad muy gruesso trato, y de gran caudal de mercaderes ricos, que tienen comercio y correspondencia en su negocio con Valencia, Xátiua y Murcia, con Medina del Campo y Medina de Rioseco, con Seuilla, Cádiz y Écija, y otras ciudades detro y fuera del reyno, y en las Indias. De las quatro calles desciendē por la lonja a la iglesia mayor, q̄ tiene delante la plaça de Ayuntamiento» [2]. Un documento municipal toledano de 1596 nombra la «calle real de las alcaicerías» [3].

Alcaicería hubo en otras muchas ciudades españolas de abolengo islámico. El Fuero de Cuenca ordena que los emplazamientos entre judíos y cristianos debían hacerse a la puerta de la «alcacería» y no de la sinagoga, disposición repetida por la «Carta de población de Albarracín»; la alcaicería de Cuenca figura en un documento de su archivo municipal de 1419 [4]; la

[1] Publicada por Antonio Martín Gamero, en su *Historia de la ciudad de Toledo* (Toledo 1862), apéndice XIII, pp. 1.040 ss.

[2] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo*, por Luis Hurtado Mendoza de Toledo, año de 1576 *(El Arte en España*, VII, Madrid 1868); *Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el Doctor Francisco de Pisa (Toledo 1605), fº 33.

[3] Arch. mun., Toledo, caja 4ª, leg. 2º, nº 70, p. 59, según cita de Amador de los Ríos, *La Alcana de Toledo*, p. 72.

[4] Col. de docs. conquenses, I, *Índice del Archivo Municipal*, por don Timoteo Iglesias Mantecón (Cuenca 1930), p. 146.

de Teruel estaba en los primeros años del siglo XV en la plaza, centro de actividad comercial de esta ciudad [1]. El emplazamiento de la de Zaragoza era en la plazuela de la Verónica, comunicada con el Coso mediante escaleras, por un trenque practicado en el muro [2]. La renta de la alcaicería de Huesca se pregonaba en 1315 y años sucesivos por un juez corredor, que recibía por ello doce dineros jaqueses [3].

Jaime el Conquistador cedió en 1219 la alcaicería de Calatayud al monasterio bernardo de Piedra, con derecho exclusivo a comprar, vender y cambiar en su recinto [4]. Había en ella muchas tiendas, arrendadas a comerciantes, no pocos de los cuales eran judíos. En alguna ocasión trataron varios de éstos de eludir el real privilegio; por sentencia de 1337 se embargaron y ejecutaron los bienes de cuatro traperos, por 500 maravedises de oro, en pena de haber tenido tienda y venta de paños fuera de la alcaicería. En 1465 no se consentía arrendar tiendas en ella a judíos y mudéjares, como ocurría en el siglo anterior. Según don Vicente de la Fuente, ocupaba el solar de la casa de la ciudad, hasta cerca de la Rúa, en la plaza que ahora se llama del Mercado, desde la calle de las Trancas hasta dicha Rúa, lindando por el mediodía con el fosal o cementerio de San Pedro de los

[1] Francisca Vendrell, *Concesión de nobleza a un converso (Sefarad,* VIII, Madrid 1948, p. 398).

[2] *Zaragoza histórica*, por Ricardo del Arco (Zaragoza 1928), p. 95.

[3] *Censo de Cataluña, ordenado en tiempo del rey don Pedro el Ceremonioso*, por don Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), p. 330; *Rentas de la antigua Corona de Aragón*, por don Manuel de Bofarull y de Sartorio (Barcelona 1871, p. 164 *(Colec. de docs. inéd. del Arch. Gen. de la Corona de Aragón*, tomos XII y XXXIX). Aluden también a alcaicerías los fueros de Jaca, Alarcón, etc. En los «Fueros de Aragón», compilación promulgada en Huesca en 1247 por Jaime el Conquistador, también se citan las alcaicerías (Tilander, *Los fueros de Aragón*, pp. 161 y 241-243). Los romanistas no suelen tener un concepto claro de lo que eran las alcaicerías en la España cristiana, en las que los comerciantes no eran exclusivamente judíos, aunque éstos predominaran en algunas, ni pueden confundirse con el alcázar o palacio real; en alguna ocasión, se emplazarían en sus inmediaciones, protegidas en otras por los mismos muros.

[4] *España Sagrada*, L, p. 438.

Francos; delante había una plaza, donde se celebraban los mercados semanales [1].

En 1580 se citan catorce tiendas en la alcaicería de Jerez de la Frontera [2].

Como otras varias instituciones de origen hispanomusulmán, al persistir en el siglo XVI, fué llevada por los españoles a América. A comienzos del siguiente se pensó en edificar una en Méjico, en las casas que habían sido de Cortés; el proyecto parece que no se llevó a cabo, pero sí se trazaron estrechas callejuelas, conocidas por «alcaicería», hasta que en tiempos recientes se abrió la calle de la Palma [3].

En resumen, las alcaicerías islámicas españolas eran mercados cerrados y bien protegidos, propiedad del monarca, en los que se presentaba toda la seda en bruto, para pagar los derechos que correspondían al monarca y marcarla, y se vendían las mercancías de mayor precio, cuya contratación estaba prohibida fuera de ellos: principalmente sedas, objetos de plata y orfebrería, algunas veces, y, en ocasiones, productos muy varios. También ropas hechas: Aben Guzmán cuenta en sus versos, hacia mediados del siglo XII, cómo el pregonero le llevó por toda una extensa alcaicería en busca de una capa nueva, fina y elegante, bordada y de buen corte, con la que deseaba engalanarse, sin encontrar ninguna a su gusto [4]. En su interior solían estar las oficinas de los cambistas o cambiadores. Emplazábanse en el sitio más céntrico de la ciudad, junto a la mezquita mayor. Cerrábanse

[1] *Historia de la siempre augusta y fidelísima ciudad de Calatayud,* por don Vicente de la Fuente, II (Calatayud 1881), pp. 122-123, 193-194, 217-218, 280, n. (1); *Reseña histórica del monasterio de piedra (Museum,* V, 1916-1917, pp. 373-374).

[2] *Bandos en Jerez: los del puesto de Abajo,* por don Juan Moreno de Guerra, segunda parte (Madrid 1932), p. 93, n. (IV).

[3] Publicó el plano de esta fracasada alcaicería don Lucas Alamán en el tomo III de sus *Disertaciones,* según Manuel Toussaint, *Arte mudéjar en América* (México 1946), p. 47.

[4] A. R. Nykl, *El cancionero de Aben Guzmán* (Madrid 1933), XXIV, pp. 374-376.

de noche con sólidas puertas y dentro quedaban gentes encargadas de su guarda. Interiormente repartíase su superficie en estrechas callejuelas, por las que no circulaban caballerías, algunas reducidas plazoletas y tiendecitas puestas en hilera, bordeando las calles, juntas las de la misma mercancía, que se alquilaban a comerciantes e industriales. Las alcaicerías de Granada, Málaga y Almería eran una de las mejores y más seguras rentas de los monarcas nazaríes. Ya se dijo la persistencia de varias: hasta fecha avanzada la de Sevilla; a principios del siglo XVIII aún se cita la de Toledo; la de Granada terminó con su desgraciado incendio en 1834. — Leopoldo Torres Balbás.

NUEVOS DATOS SOBRE LA MEZQUITA DE CORDOBA CRISTIANIZADA

Sobre la gran mezquita de Occidente han publicado en los últimos años curiosos datos beneméritos cordobeses, entusiastas del monumental oratorio musulmán.

Don Rafael Aguilar Priego, después de citar la restauración del *miḥrāb* realizada por el arquitecto francés don Baltasar Devreton en 1772, se ocupa detalladamente, con auxilio de las cuentas de los libros de Fábrica, de la que realizó en su arco de ingreso y en el tramo que le precede, llamado entonces «Capilla del Zancarrón o del Alcorán», de 1815 a 1818. Desmontóse en tal ocasión el retablo que cubría el arco de entrada al *miḥrāb*, apareciendo éste, así como el mosaico que decora su frente, con grandes mutilaciones. En dichas cuentas se alude a nuevas columnas de jaspe, a una negra, a labra de varias basas, a obras de yeso y arreglo de las existentes, a piedras meladas y a cristales. Uno de los recibos es por «el dorado, pintado y poner los cristales de las dobelas del arco de la capilla del Alcorán». Sostiene don Rafael Aguilar [1] que toda la decoración de yeso

[1] Rafael Aguilar, *Datos inéditos sobre la restauración del miḥrāb de la Mezquita de Córdoba (Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. XVI, Córdoba 1945, pp. 31-58).

del interior del *miḥrāb*, desde la imposta de alabastro hasta la bóveda en forma de concha — de aquel material — e incluso ésta, son obra de esa restauración. Se funda para afirmarlo en la diferencia enorme que presenta, como perfección de trabajo y delicadeza de ejecución, con las yeserías auténticas conservadas en el tramo que precede al *miḥrāb*.

Respecto a los mosaicos, rehiciéronse entonces once dovelas del arco de herradura de su ingreso, seis del lado derecho y cinco del izquierdo; su intradós; parte del alfiz y trozos de la inscripción que le recuadra. La restauración se hizo siguiendo dos procedimientos: pintando y pegando encima pequeños trozos de cristal, o aplicando el color directamente sobre el cristal. Casi todo el arco situado a occidente del de ingreso al *miḥrāb*, fué reparado conforme a esta última técnica.

Sobre el pavimento de la mezquita ha publicado unas notas don Rafael Castejón [1]. De una escritura del Archivo de Protocolos, de 1557, se deduce que una parte de su interior estaba entonces enladrillada y otra terriza. Probablemente en la época musulmana se echaron unos lechos de cal, teñidos de almagra, de los que han aparecido restos en diversos lugares del edificio. El tramo que precede al *miḥrāb* y los dos laterales tuvieron, hasta que hacia 1890 fué sustituído por el actual, enlosado de mármol de mala calidad; ignórase si se remontaba a la época islámica. En ésta, pues, el resto de la mezquita careció de solería. Del siglo XV hay notas mandando barrer y regar su interior, para evitar el polvo levantado por las procesiones. Poco a poco se fueron enladrillando naves y capillas, imponiéndolo como obligación inexcusable a los concesionarios de enterramientos, patronos de capillas, etc. El Cabildo eclesiástico contrataba el barrido y regado en todo tiempo, y de modo muy especial en las festividades litúrgicas. El documento aludido de 1557 dice que en el patio de la mezquita había entonces «tres guertos... de naranjas duçe y agria, y limón y lima... y otras frutas...»

[1] Rafael Castejón, *El pavimento de la Mezquita de Córdoba (Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. XVI, Córdoba 1945, pp. 87-90), y *Más sobre el pavimento de la Mezquita*, en la misma revista, a. XVII, 1946, pp. 233-234.

Don Enrique Romero de Torres ha publicado un documento según el cual Martín Ruiz Ordóñez, veedor de las obras de la catedral, hijo de Hernán Ruiz, el autor del remate de la Giralda de Sevilla, se comprometió en 1602 a labrar y repasar la puerta de aquélla que estaba frente a la iglesia de San Sebastián, es decir, la que hoy llamamos de San Esteban. La reparación consistió, según el referido documento, en sustituir los sillares de las jambas y otros de los derrames que estaban carcomidos, y relabrar el dintel, no afectando, pues, a la parte decorativa [1]. El plazo de terminación de un mes y su precio, quinientos reales, son datos que demuestran la poca importancia de la obra. Añade el señor Romero de Torres que en tiempos modernos efectuaron otras de consolidación en esta portada los arquitectos don Rafael de Luque y don Ricardo Velázquez. — L. T. B.

Adición a las pp. [2] y [9]. — Según se dice en la p. 2, en unas ordenanzas de limpieza de 1537, existentes en el Ayuntamiento de Granada, figura la «puerta de la red en el río de Darro», que identificamos con la *Bāb al-Difāf*. «Red» tiene sin duda en ese documento el sentido de «verja o reja», hoy anticuado, pero que figura en cuarto lugar entre los admitidos para dicha palabra por el vigente *Diccionario de la Real Academia Española*. — Creo que la referencia de Aḥmad ibn ʿAlī Maḥallī, de la p. 9, aunque tardía, permite concretar más cómo era la verja o reja que cerraba aún en el siglo XVI la puerta. Situada — dice — entre las dos alcazabas (la Vieja y la de la Alhambra) — confundido, afirma salía el Darro por ella de la ciudad —, tenía maderos protegidos con chapas de hierro.

[1] *Restauraciones desconocidas en la mezquita-aljama de Córdoba. La puerta de la primitiva mezquita, que fundó Abderraman I, fué restaurada a principios del siglo XVII*, por Enrique Romero de Torres *(Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, XXIII, Madrid 1948, pp. 83-88).

ÍNDICE DE LUCARES[1]

Albarracín, 34; alcaicería, 34.
Alejandría, 13.
Almería, 20; alcaicería, 20, 22, 37.
América, 36.
Antioquía, 13.

Bretaña, 17.

Cádiz, 32.
Calatayud, 35; alcaicería, 35; calle de las Trancas, 35; casa de la Ciudad, 35; fosal o cementerio de San Pedro de los Francos, 35, 36; plaza del Mercado, 35; rúa, 35.
Ceuta, 33; alcaicería, 33; mezquita mayor, 33.
Córdoba, 15, 37; alcaicerías, 15; alfondega, 15; iglesia de San Sebastián, 39; calle del Cardenal González, 15; mezquita mayor o catedral de Santa María, 1, 15, 37-39; *miḥrāb* o capilla del Zancarrón o del Alcorán, 37, 38; puerta de San Esteban, 39; puerta de Hierro, de la Pescadería o Bāb al-Ḥadīd, 15.
Cuenca, 34; alcaicería, 34; sinagoga, 34.

Darro, 2-6, 9-12, 21, 28, 29.

Écija, 34.
El Escorial, 3; biblioteca, 2, 6.
España, 22; musulmana, 31.

Fez, 31, 32; alcaicería, 21, 31, 32; mezquita mayor, 32.
Flandes, 17.
Francia, 17.

Génova, 17.
Gibraltar (Estrecho de), 31.
Granada, 1-3, 5, 6, 8, 9, 12, 14, 21-23, 26, 33; Aǰšariš, 3: Albaicín, 2, 5, 21-31; alcaicería, 9, 13-37; alcazaba de la Alhambra, 3; Alhambra, 13, 23, 24; al-Qanṭara al-Ŷadīda (puente Nuevo o del Carbón), 9, 28; Bāb al-Bunūd (Puerta de los Estandartes), 2; Bāb al-Difāf, 2-4, 8, 10; Bāb al-Ḥadīd (Puerta de Hierro), 2; Bāb al-Šamīs (Puerta de ¿la Solana?), 2, 6; Bāb al-Unaydar (Puerta de la Erilla), 2; Bāb Qaštār, 2; baño antiguo, 3; barrio de la Almanzora, 11; barrio de Santa Ana, 12; bosque de la Alhambra, 12; calle de Cuchilleros, 11; calle de Darro, 6; calle de Gomeres, 11; calle de Jelis Minaley-

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

man, 28; calle de los Gelices, 29; calle de los Quincalleros, 29; calle de los Sederos, 28; calle y callejón del Azacaya de los Tintes, 27, 29; calle del Cambio y Préstamo, 29; calle del Estribo, 29; calle del Tinte o Darbalcata, 27; calle Reyes Católicos, 9; callejuela de los Tintoreros, 29; carrera de Darro, 9; cerca, 1; cerro de la Alhambra, 11; cuesta del Chapiz, 10; fundaq al-ŷadīd (corral del Carbón), 9, 28; ḥammām Tīx (baño de Tix o de la Corona), 11; huerta de la casa del Chapiz, 6; huerta del Rey o Generalife, 21; la Churra, 12; madraza y ayuntamiento, 29; māristān (casa de la Moneda), 7; mezquita mayor, 27, 28; muralla, 2; parroquia de San Pedro, 6; plaza de al-Ḥaṭṭābīn (de los Leñadores o de San Gil), 11; plaza de Bibarrambla, 27, 29, 30; plaza del Carmen, 9, plaza Nueva, 11; portillo del arrabal de al-Bayḍā', 2; puentes, 1; puente de Ibn Rašīq o del Algibillo, 9; puente al-ᶜŪd (del Álamo o de los Curtidores), 9; puente de al-Ḥaṭṭābīn, del Hametix o de los Barberos, 11; puente del baño de Jās, 9; puente del Qāḍī o de Santa Ana, 3, 7-11, 21; puerta de Guadix baja, 6, puerta de los Panderos, 1, 3; puerta de los Tableros o Compuertas, 6; puerta y calle de los Paños, 29; puerta de los Plateros, 29; puerta y calle de los Tintes, 29; puerta y calle Real, 29; qanṭarat al-Haŷŷīmīn, 11; qanṭarat ḥammām al-Jāš, 11; Sacromonte, 4; Sagrario de la Catedral, 27; Santa Ana, 10; Santa Catalina (convento de Zafra), 6; Saqqāṭīn (Zacatín), 27-29; torre de la Campana, 6; torre que baja de la Campana, 6; Ŷāmiᶜ Almanzora, 10.

Grecia, 17.

Huesca, 35; alcaicería, 35.

Indias, 17.
Inglaterra, 17.
Italia, 20.

Jaén, 20.
Játiva, 34.
Jenil, 12.
Jerez de la Frontera, 36; alcaicería, 36.

Málaga, 20; alcaicería, 20, 22, 37; calle de Almacenes, 20; calle de Carpinteros, 20; calle de Zapateros, 20; calle del Arco, 20; calle del Ciprés, 20; calle del Naranjo, 20; calle Nueva, 20; calleja del Duende, 20; Conventico, 30.
Marrākuš, 33; alcaicería, 33.
Marruecos, 31.
Medina del Campo, 34.
Medina de Ríoseco, 34.
Méjico, 36; alcaicería, 36; calle de la Palma, 36.
Murcia, 36.

Palma de Mallorca, 19; alcaicerías, 19.
Piedra (Monasterio de), 35.
Portugal, 17.

Sevilla, 16-18, 33, 34; alcaicería, 16-19, 37; alcaicería de Alatares, 19; alcaicería de la Loza, 19; alcaicería de la Seda, 18; alcázar, 16; barrio de Francos, 16; cal de Escobas, 18; calle de Batiojas, 18; calle de Francos, 18; calles de Alfayates y Génova, 17, 18; Giralda, 39; gradas, 18; mezquita mayor vieja o iglesia del Salvador, 19; plaza de las Carnicerías, 19; plaza de San Francisco, 18; plaza del Pan, 19; Santa María la Mayor, 17.

Simancas, Archivo central, 26.

Teruel, 36; alcaicería, 35.
Toledo, 14, 34; alcaicería, 33, 37; arrabal del Rey o barrio del Rey, 33; barrio de Francos, 60; barrio de Santa María Magdalena, 33; calle Real de la Alcaicería, 34; catedral, iglesia mayor o mezquita mayor, 33, 34; lonja, 34; plaza del Ayuntamiento, 24; puerta del Perdón de la catedral, 34; Zocodover, 33.

Valencia, 5, 34; alcaicería, 15.
Vélez-Málaga, alcaicería, 20, 21; ayuntamiento, 20; judería, 21; mercado, 20, 21; mezquita, 21.

Zaragoza, 35; alcaicería, 33; coso, 35; plaza de la Verónica, 35.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

Aben Guzmán, 36,
Abū-l-Haŷŷāŷ Yūsuf, 21.
Abū-l-Qāsim ibn al-Sarrāŷ, 21.
Abū Yūsuf Yaʿqūb, 16.
Aguilar Priego (Rafael), 37.
Aḥmad ibn ʿAlī Maḥallī, 9.
Ahmed Zeki, 4.
Al-Qalqašandī, 2.
Al-ʿUmarī, 2, 3, 7, 9, 11.
Alcalá (Pedro de), 3, 4. 6.
Alfonso VIII, 33.
Alfonso V, 15, 16.
Alí de Mediana, 11.

Badía (Domingo), 32.
Bādīs, 8, 11.
Baeza (Hernando de), 10.
Bermúdez de Pedraza, 4, 6, 23.
Boabdil, 2.

Çapatero (Juan), 33.
Carlos V, 23.
Caro (Rodrigo), 18.
Casiri, 7.
Castejón (Rafael), 38.
Contreras, 25.
Cortés, 36.

Debreton (Baltasar), 37.
Dimišqī, 12.
Dozy, 5.

Echevarría, 6, 7.
Eguílaz, 4, 5.
Espinosa (Cristóbal de), 7.

Felipe el Hermoso, 22.
Fernández (Pedro), 17.
Fernando III, 16.
Fuente (Vicente de la), 35.

Gaudefroy-Demombynes, 4.
Gómez Moreno 4, 6.
Gómez-Moreno (Manuel), 26.
González de León, 19.
Gonzalo (don), 15.

Ḥābūs, 8.
Henríquez de Jorquera, 12, 23.
Hernán Ruiz, 39.

Ibn al-Jaṭīb, 7, 10.
Ibn Mantiyāl de Murviedro, 16.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 16.
Idrīs, 31.
Isabel de Portugal, 23.

Jaime (mase), 11.
Jaime el Conquistador, 35.

Lafuente Alcántara, 25.
Lalaing (Antonio de), señor de Montigny, 22.
León el Africano, 31.
Lévi-Provençal, 4, 7.
Lope de Vega, 13.
López (Tomás), 27, 29, 30.
Luque (Rafael), 39.

Madoz, 19.
Mármol Carvajal, 21.
Mesa (Pedro de), 34.
Morgado (Alonso de), 17.
Muḥammad al-Anṣārī, 33.
Muley Ḥasan, 21.
Müller, 2-5.

Navagiero, 23.

Olavide (Pablo de), 18, 19.
Oliver (Hermanos), 3.

Pisa (Francisco de), 34.

Quirós (Carlos), 3.

Reyes Católicos, 11, 20, 22.
Romero de Torres (Enrique), 39.
Ruiz Ordóñez (Martín), 39.

Sa'd, 21.
San Juan del Puerto (Fr. Francisco), 32.
Seco de Lucena, 4.
Sículo (Lucio Marineo), 23, 30.
Simonet, 3.
Sousa, 4.

T. B. (L.), 1, 12, 39.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 37.

Velázquez (Ricardo), 39.
Velázquez de Echevarría, 24, 27.
Ventura Sabatel (Indalecio), 26, 27, 29, 30.
Vico (Ambrosio de), 6, 10.

Zagal, 2.
Zorrilla (José), 13.

VARIEDADES

«EL FRÍO DE LAS JOYAS»

Hojeando los *Orígenes de la Novela* de Menéndez Pelayo [1], he topado por puro azar con un curioso pasaje de las *Glosas al Sermón de Aljubarrota* (siglo XVI), que incluyó don Antonio Paz y Melia en sus *Sales Españolas* (Madrid 1890, «Colección de Escritores Castellanos») [2]. Se trata del cuento en que un «francés españolado» que iba de Narbona a Lisboa fué advertido previamente, por un amigo suyo, de las diferentes características que distinguen a las gentes aragonesas, castellanas y portuguesas por cuyas tierras tenía que pasar. En efecto, en la manera de despertarlo al amanecer que tuvieron sus huéspedes aragonés y castellano, pudo conocer el primor del uno y la buena cortesía y nobleza del segundo. He aquí cómo lo despertó el aragonés:

«Pues comenzando su camino, que venía de priesa, rogó a su huésped aragonés que le llamase cuando quisiese amanecer. El cual lo hizo así, poniendo al par de sí una caja con ciertas joyas de su mujer; y como estuviese el cielo escuro, dijo el francés: ¿En qué conocéis que quiere amanecer, señor huésped? Y él dixo: Presto será de día y véolo en el aljófar y perlas de mi mujer, que están frías con la frescura del alba. El francés confesó hasta allí no haber sabido aquel primor».

Ningún comentario pone Menéndez Pelayo al pasaje, y no sé si

[1] Edición nacional, t. III, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1943, pp. 98-99, nota 2.

[2] Según Menéndez Pelayo, el pasaje en cuestión se halla en *Sales*, I, 171-172.

ha advertido alguien que se trata de un reflejo (porque en tan extraño procedimiento no creo que quepa pensar en pura coincidencia) del clisé poético árabe del «frío de las joyas al amanecer» — variante beduína de la alondra de Romeo y Julieta — que forma parte de la escenografía temática en algunas *albadas* árabes. Como mi propósito es el de redactar a vuelapluma una pequeña «variedad», no hago ninguna investigación especial y me limito a citar los materiales que conocía de memoria y que en este momento tengo a la mano [1].

En 1942, en mi obra *El Libro de las banderas de los campeones de Ibn Saʿīd al-Magribī*, o sea el *Rāyāt al-mubarrizīn* [2], aludí ya a este tema (pp. 25 y 154. y nota correspondiente), al editar y traducir el poema de Ibn Abī Rūḥ de Algeciras (siglo XII), que pinta una escena de amor junto al río de la Miel *(Wādī-l-ʿAsal)*, y cuyo penúltimo verso dice *(raŷaz)*:

Así pasamos la noche, hasta que
nos hizo separarnos el frío de las joyas.

Algo más abundante material nos ofrece el Šarīf Garnāṭī (m. 760 = 1359) en su *Rafʿ al-huŷub al-mastūra fī maḥāsin al-maqṣūra*, o sea el comentario a la *qaṣīda maqṣūra* del Qarṭāŷanni (m. 684 = 1285)[3].

[1] He consultado sólo infructuosamente el erudito artículo de mi amigo Régis Blachère, *Les principaux thèmes de la poèsie érotique au siècle des Umayyades de Damas*, publicado en el tomo V [1939-1941] de los *Annales de l'Institut d'Études Orientales* de la Facultad de Letras de la Universidad de Argel, páginas 82-128, donde, hablando de la «noche de amor», se dice exclusivamente sobre la «albada»: «Puis l'aube apparaît, le chant du coq se fait entendre et l'on se sépare avec la complicité des suivantes» (p. 112). — Don Ramón Menéndez Pidal, a quien he consultado, me dice no recordar de momento ningún otro texto romance parecido, y me hace notar — de acuerdo con la tendencia general de nuestra tradición — la «moralización» del tema árabe al pasar a la literatura castellana.

[2] Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1942. — Por otra parte, la traducción de esta poesía la había yo publicado anteriormente en mis *Poemas arábigoandaluces*, nueva edición (Colección Austral de Espasa-Calpe S. A., nº 162), Madrid-Buenos Aires 1943, nº 25.

[3] Edición Cairo, imp. al-Saʿāda, 1344 = 1925, 2 vols. Me ocupé de esta obra en mi artículo *Observaciones sobre la «qaṣīda maqṣūra» de Abū-l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭāŷannī*, en Al-Andalus, I [1933], pp. 81-103, y ya aludí en él al tema (p. 88). El pasaje que ahora me ocupa está en la edición citada, pp. 38-39.

Este largo poema de mil versos es, en efecto, un centón de casi todos los temas de la lírica árabe, y entre ellos figura, desde luego, el de la *alborada (firāq al-ḥabīb maʿa al-subḥ* = 'partida del amado al amanecer'), uno de cuyos ingredientes es el del «frío de las joyas», que aparece en los versos 696 y 697 *(raŷaz)*:

Quise retenerlo cuando las joyas
ya le habían dado noticia de la aurora brillante.
«¿Es que las joyas — me dijo — no te han advertido
con su frío como a mí?» «Sí», le contesté.

En su comentario dice el Šarīf: «Se basan estos versos en que el oro se enfría al filo del alba, y así el frío de las joyas avisa al amante de su aparición; tema que ha sido profusamente tratado por los poetas». En efecto, y como comprobación, cita este verso de otra qaṣīda del propio Qarṭāŷannī *(basīṭ)*:

Hasta que avisó de la aparición de la aurora
el frío del brazalete, atizando el fuego en el corazón.

Y este otro *(wāfir)*, más antiguo, de un poema del gran oriental Abū Firās (m. 357 = 968):

Hasta que el manto de la noche se hizo
tan delgado que ya no nos cubría,
y ella me dijo: «Levántate, que ya
se ha enfriado el brazalete» [1].

He querido simplemente llamar la atención de romanistas y arabistas por si conocen o encuentran en lo sucesivo más textos, que sí debe de haber, sobre este tema del «frío de las joyas». Sólo cuando dispongamos de más ejemplos podremos precisar en definitiva si el

[1] Cf. Dvořák, R., *Abū Firās, Ein Arabischer Dichter und Held* (Leiden 1895), texto en la p. 146, y traducción, sin ninguna nota ni comentario, p. 265.— La traducción («Steh auf, denn schon machen die Armringe mich frieren») parece hacer suponer que Dvořák no sospechaba la existencia del tema poético.

hecho aquí reseñado es una curiosidad de detalle, o si, por el contrario, como nos atrevemos a sospechar, puede ser un caso sintomático y revelador del paso, hasta ahora muy mal conocido, de los más recónditos temas de la poesía árabe al mundo de las literaturas románicas.

Emilio García Gómez.

ḤARĪŠ = UNICORNIO

En el *Radd Abī Mu ammad ibn Ḥazm ʿalà Ibn al-Nagrīla al Yahūdī* (*laʿana-hu Allāh!*), analizado por mí en Al-Andalus, IV [1936-1939], pp. 1-28 *(Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla)*, cita Ibn Ḥazm, con propósitos polémicos, un pasaje del Psalterio — según él, pero ni mi maestro Asín ni yo fuimos capaces de identificarlo — que dice: أحذر ربّك الذي قوّته كقوّة الخريش, o sea: «Teme a tu Señor, cuya fuerza es como la del...». No hallé la palabra خريش en los diccionarios que habitualmente empleo; pero como el mismo pasaje se halla en el *Fiṣal* (cf. Asín, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, II, 364) con la lección جريش, y aquí explica el propio Ibn Ḥazm que se trata de «una especie de toro que tiene un solo cuerno en mitad de la cabeza», traduje «unicornio».

He aquí ahora lo que, en carta de 14 de noviembre de 1949, me comunica el doctísimo investigador y erudito italiano Enrico Cerulli, a quien doy las más cordiales gracias:

«Il nome del 'rinoceronte' od 'unicorno' (Al-Andalus, IV, p. 22, nota 32) è da leggere certamente حريش (con la ح e *non* خ nè ج). Il nome corrisponde all'etiopico *ḥarīš*, 'rinocèronte'. È in arabo, a mio parere, un neologismo dall'etiopico: cosa assai spiegabile per il commercio delle corna di rinoceronte, una delle più ricercate esportazioni dall'Etiopia. Il vocabolo è, per l'arabo, registrato dal solo Dizionario

del Freytag; e bisognerebbe perciò ricercarne la prima fonte. Se fosse tipico dell'arabo di Spagna (il che, per altro, non credo), avremmo un secondo caso di voci etiopiche antiche conservateci da scrittori arabo-spagnoli. Avevo parlato in una breve nota di un vocabolo cuscitico etiopico conservatoci da Ibn ʿArabī!».

E. G. G.

HALLAZGOS DE MONEDAS ÁRABES

I

En el pueblo de Lucainena de las Torres, provincia de Almería, fué hallado, en marzo del año anterior, un tesorillo de monedas árabes que se encontraba depositado en una vasija de cerámica, oculta bajo tierra, a campo descubierto, en lugar próximo al pueblo. El hallazgo lo realizó un pastor, y coincidió con la celebración del mercado de dicho pueblo. Vecinos y tratantes se repartieron el tesoro que, según informes recogidos en el pueblo, alcanzaba a más de ciento ochenta doblas y cerca de dos mil dirhemes. Sólo tres doblas y un fragmento de otra dobla, más unos doscientos dirhemes han podido ser recuperados por el Director del Museo Arqueológico de Almería, don Juan Cuadrado. Estas monedas, pobre resto del tesorillo, con fragmentos de la vasija que lo contenía, forman ahora parte de la colección numismática del referido Museo.

Las tres doblas y el fragmento de dobla conservados corresponden a una misma acuñación, efectuada a nombre del XII califa almohade Abū Ḥafṣ al-Murtaḍà, en ceca que no se cita en las monedas. Éstas ostentan en la parte central de su primera área la siguiente leyenda:

بسم الله الرحمن الرحيم ــ صلّى الله على محمّد وآله ــ والحمد لله
وحده ــ لا اله إلّا الله ــ محمّد رسول الله

En los segmentos de la misma área aparece:

امير المومنين المومن ــ بالله المرتضى أبو حفص ــ ابن الامير الطاهر ابي ــ ابرهيم بن الخليفتين

En la segunda área se encuentra la siguiente leyenda central:

المهدي إمام الامّة ــ القائم بأمر الله ــ الخليفة الإمام ــ أبو محمّد عبد المومن ــ ابن علي امير المومنين

Y en los segmentos de la misma área:

امير المومنين ــ ابو يعقوب ــ يوسف ــ ابن الخليفة

Ejemplares de esta acuñación existen en algunos monetarios europeos, y fueron ya catalogados por Vives y Escudero con el nº 2.080 de su índice *(Monedas de las dinastías arábigoespañolas,* Madrid 1893*)*.

Los dirhemes, igualmente almohades, carecen también de ceca. Son de tamaño vario, y su peso oscila entre 1,4 gm. y 1,6 gm. Ostentan en su primera área la leyenda:

لا اله الا الله ــ الأمر كلّه لله ــ لا قوّة إلّا بالله

Y en su segunda área:

الله ربّنا ــ محمّد رسولنا ــ المهدي إمامنا

No ha sido el primer hallazgo de monedas árabes habido en Lucainena de las Torres. El referido Museo Arqueológico de Almería conserva también ochenta dirhemes almohades análogos a los anteriores, encontrados hace tiempo en aquel pueblo.

Hallazgos de monedas árabes. — Dobla del califa almohade al-Murtaḍà y dirhem almohade, ambos carentes de ceca.

II

El autor de esta nota ha adquirido recientemente en una platería granadina una dobla almohade y otra ḥafṣī.

La última forma parte de una acuñación efectuada a nombre del primer sultán de la dinastía, Abū Zakariyyā' Yaḥyà. Se trata de un bello ejemplar muy parecido al catalogado con el nº 31 por Prieto Vives en su estudio sobre «La reforma numismática de los almohades» (*Miscelánea de estudios y textos árabes,* Madrid 1915), y que presenta, con relación a este tipo monetario, las siguientes variantes: En el segundo segmento del primer área la leyenda صلّى الله على سيّدنا محمّد, que aparece en la moneda nº 31 de Prieto Vives, está sustituída en esta pieza por صلّى الله على محمّد, y, en el recuadro de la segunda área, la leyenda de la segunda línea, que en el nº 31 de Prieto es والمنّة لله, dice en esta dobla والمبرّ لله. Debajo de la primera área se encuentra el nombre de la ceca en caracteres ilegibles por el desgaste del metal, pero que, desde luego, no corresponden a los del nombre de ninguna de las que cita Prieto Vives como centros productores de este tipo de moneda. Parece, pues, que se trata de un ejemplar raro, tanto por las variantes que ofrecen sus leyendas, como por la ceca.

La dobla almohade pertenece a una acuñación efectuada a nombre del califa Abū Ḥafṣ ʿUmar, y es ejemplar idéntico al catalogado con el nº 19 por Prieto Vives en su obra citada. Bajo la quinta línea de la primera área aparece el nombre de la ceca, que es Ceuta.

No ha sido posible averiguar el lugar en que fueron encontradas estas doblas.

Luis Seco de Lucena.

LIBROS Y REVISTAS

Obras bibliográficas. — Anawati y Kuentz.

Obras generales. — Moscati; *Oriens.*

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Filosofía:* Cruz Hernández; Suhrawardī, por Corbin. — b) *Ciencias:* Millás Vallicrosa; Renaud.

Historia y Geografía. — Ibn Ḥazm, por Lévi-Provençal; Ibn ʿIḏārī, por Colin y Lévi-Provençal; Nubāhī, por Lévi-Provençal; Almela y Vives.

Filología y Literatura. — Ibn Saʿīd, por Mahdad; *Maŷallat Maŷmaʿ Fu'ād al-awwal li-l-luga al-ʿarabiyya.*

Arte y Arqueología — Gómez-Moreno (E.); Gascón de Gotor.

OBRAS BIBLIOGRÁFICAS

Anawati (R. P. M. M.) et Kuentz (Charles), *Bibliographie des ouvrages arabes imprimés en Égypte en 1942, 1943 et 1944* (lleva también portada árabe). Institut Français, Le Caire, 1949, xvi + 614 + ٤٨ + 8 pp. en árabe numeradas con letras, en 8º («Bibliographie arabe dirigée par Ch. Kuentz, Directeur de l'Institut Français»).

En una breve y sustanciosa introducción, M. Charles Kuentz, eminente director del Instituto Francés de El Cairo, subraya con razón la extraordinaria importancia y la innegable utilidad, para los orientalistas europeos, de repertorios bibliográficos completos de los libros impresos en los países del Próximo Oriente, en los que no

existen bibliografías oficiales periódicas, falta que no pueden suplir los catálogos editoriales, que carecen, aparte otros defectos, de la difusión y de la regularidad necesarias. M. Kuentz, con los abundantes medios, asesoramientos y colaboraciones que detalla — subrayemos entre estas últimas las del P. dominico egipcio M. M. Anawati, bien conocido por sus trabajos sobre filosofía árabe, y que ahora ha redactado la mayor parte de este repertorio —, se propone colmar esta laguna en lo que se refiere a Egipto, país el más importante a este respecto, y por lo que hace a los libros propiamente tales, ya que el terreno de los periódicos y revistas, dadas su abundancia y complejidad, han de merecer, por fuerza, un estudio especial.

El presente volumen abarca la producción bibliográfica completa egipcia — es decir, los libros editados en Egipto, excluídos los de autores egipcios impresos en el extranjero — correspondiente a los años 1942 - 1944. El papel es magnífico, el formato muy manejable y la impresión y la presentación impecables. El repertorio abarca 854 números, agrupados en rúbricas, de las que son las principales: Religión, Filosofía, Literatura (clásica, moderna y extranjera), Historia y Geografía, Artes y Arqueología, Ciencias puras y aplicadas, Educación y Enseñanza, Derecho y Problemas sociales, políticos y económicos, Informes oficiales y particulares. Cada publicación va perfectamente reseñada en árabe y en francés, y luego sigue, en francés, un resumen o apreciación crítica, breve, pero siempre certeramente orientadora y, a veces, incisivamente caracterizadora. Terminan el libro un suplemento e índices completos de nombres de autores en francés y en árabe.

Dice M. Kuentz, al final de la introducción, que «este volumen tiene la ambición de ser... una especie de espejo en que se refleje la actividad múltiple de un país que se halla en pleno renacimiento y que, en los terrenos religioso, intelectual, artístico, social y político, va a la cabeza del progreso en Oriente». Lo es, en efecto. Cuando se habla de memoria del desenvolvimiento cultural o del progreso del Egipto contemporáneo se peca siempre por carta de más o de menos, y sólo libros como éste nos dan la medida exacta de los hechos.

Los orientalistas europeos, y creo que los mismos orientales, contraen una deuda de gratitud con M. Kuentz y con el floreciente Instituto Francés de El Cairo, a quienes animamos en la empresa inicia-

da, deseándoles las imprescindibles — y casi siempre tan difíciles de lograr — regularidad y continuidad. Promete el autor dos o tres volúmenes trienales (uno para 1939 - 1941; otro para 1945 - 1947), y, a partir de 1948, dos anuales. Hacemos los votos más fervientes por que así sea. — *Emilio García Gómez.*

OBRAS GENERALES

S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti.* In-8°; XII + 245 pp.; 32 láminas fuera del texto. Bari, Gius. Laterza e Figli, Editori, 1949.

Esta obra que acaba de publicar el Prof. Moscati, de la Universidad de Roma, responde a una verdadera exigencia de los estudios universitarios. Mucho se ha trabajado, mucho se ha descubierto y publicado en lo que va de siglo en el campo de los estudios semíticos; pero faltaba un libro que resumiera con claridad e hiciera asequibles los resultados de tales investigaciones. Aunque queda mucho por averiguar y descubrir en este terreno, convenía hacer un balance de lo ya adquirido, precisando al mismo tiempo el estado de la búsqueda en los diversos sectores. El Prof. Moscati lo ha hecho con una competencia y maestría poco corrientes en un profesor novel, pero que no nos sorprenden habiéndole conocido durante sus años de formación universitaria. Por otra parte, su monografía sobre al-Mahdī publicada, como sus periódicas bibliografías semíticas, en *Orientalia* del Pontificio Instituto Bíblico, revelaban ya esa tenacidad y esa afición al dato concreto y objetivo, que campean en la presente publicación.

Comprende ésta diez capítulos, tres que podríamos llamar introductorios (la región, el nombre, la lengua, la raza, los orígenes); seis dedicados a las ramas asirobabilonia, cananea, hebrea, aramea, árabe y etíope, respectivamente, y el décimo, o conclusión, que trata de los semitas en cuanto constituyen cierta unidad, de los caracteres de su cultura y de su aportación a la civilización universal. La obra va acompañada de una bibliografía selecta para cada capítulo, de cuatro

mapas, 32 láminas fuera del texto, escogidas con buen criterio didáctico y reproducidas con nitidez, y un índice alfabético.

En el prólogo determina el autor los límites de su estudio, que se extenderá hasta el momento en que cada uno de los pueblos semíticos deja de actuar específicamente como tal, incorporándose a la corriente de la historia universal o absorbido por ambientes heterogéneos. La fecha varía para cada pueblo, llegando con los árabes y etíopes al siglo VII de nuestra era.

La materia es inmensa, pero no por eso es la obra farragosa ni indigesta. El lector atento se hace cargo de la abundante y apropiada documentación del autor. Su finalidad es didáctica; de ahí la claridad de la exposición, que evita los tecnicismos exagerados, sin descartar, sin embargo, las cuestiones controvertidas cuando son necesarias para comprender el estado actual de los conocimientos; por ejemplo, la discusión sobre el lugar de procedencia de los semitas o el origen del alfabeto. El autor expone, objetiva y sobriamente, las teorías, indicando y motivando su punto de vista personal. Adaptándose a la capacidad del lector — el estudiante universitario en primer lugar —, le sirve en estilo llano y agradable todos los conocimientos que le pueden y deben interesar; así, por ejemplo, le explica qué es el cuneiforme, sus variedades y dificultades; cómo y hasta-qué punto se ha dado con la clave de su interpretación; asimismo le narra y le explica los descubrimientos de Ugarit, etc.

Por lo que se refiere, no ya al método, sino al contenido mismo de la obra, no se limita el autor a la historia externa, sino que dedica artículos extensos a la historia de las instituciones de cada pueblo, vida familiar, social, legislación, religión, literatura, arte. Es muy de alabar su insistencia en el factor religioso, dado que es ésta, como lo expone muy acertadamente en la conclusión, la característica principal del legado semita a la humanidad.

Seríamos injustos si no pusiéramos de relieve ciertas cualidades del autor que sorprenden gratamente en una obra de juventud: moderación de juicio, madurez, equilibrio, alto sentido humano de la historia, una noble pasión por la justicia y por la dignidad de la persona humana. Véase, por ejemplo, la breve alusión al mal llamado «antisemitismo».

Sin pretender ponerla a la altura de los clásicos «Handbuchs», la

obra del Prof. Moscati es digna de toda estima; puede servir de guía segura en la enseñanza universitaria, y merecería, por lo tanto, traducirse al español. — *Esteban Lator, S. I.*

ORIENS, *Journal de la Société Internationale d'Études Orientales*. Vol. I [1948], 404 + VIII pp. de índices, en 4°. Leiden, E. J. Brill.

En AL-ANDALUS, XII [1947], p. 503, dimos elogiosa noticia de la constitución en Istanbul de una *Société Internationale d'Études Orientales* (en cuya fundación ha entrado por mucho la iniciativa y el esfuerzo de nuestro eminente y benemérito colega el prof. H. Ritter, actualmente profesor en la Universidad John Wolfgang Goethe de Frankfurt a. M.), de sus propósitos y de su proyecto de publicar una revista científica, órgano de la Sociedad. La revista ha aparecido, en efecto, con el título de *Oriens*, y ya hemos recibido su primer volumen, correspondiente al año 1948. Se publica bajo la dirección del citado prof. Hellmut Ritter, y en nada ha defraudado, antes bien ha superado, las esperanzas puestas en ella.

El artículo inicial, debido a Ritter, *Irrational Solidarity Groups. A socio-psychological study in connection with Ibn Khaldūn* (pp. 1-44) es una espléndida monografía cuyo interés rebasa con mucho el círculo de los puros especialistas. El mismo autor da, en las pp. 237-247, el n° XII de su famosa serie *Philologika* (el n° XI apareció en *Islam*, XXVI [1940-2], pp. 116-58 y 221-49), bajo el título *Datierung durch Brűche*. Ahmed Ates, discípulo de Ritter, da en su trabajo *Tarcumān al-balāġa, das frűheste neupersische werk űber rhetorische figuren* (páginas 45-62) un adelanto de su brillante estudio y edición de dicha obra, publicada luego por él en Istanbul 1949, y de la que pensamos ocuparnos por separado. De gran interés también para nuestros lectores es el artículo de Pertev Naili Boratav, *Les récits populaires turcs (hikāye) et les «Millè et une Nuits»* (pp. 63-73). Las demás monografías, asimismo de primer orden, versan sobre asuntos referentes al hittita, al fenicio, al proto-turco y a las literaturas india, china y turca moderna.

Principal atractivo de la nueva revista es su riquísima información bibliográfica, que abarca más de un centenar de páginas (105-146 y

330-440), con análisis críticos — algunos extensos y todos bien autorizados — de libros y revistas, clasificados por las naciones en que han sido editados: Turquía, Estados Unidos de América, Inglaterra, Suecia, Italia, Egipto, Siria, Persia, India y China. Según noticias de la redacción, ésta se propone en uno de los próximos números reseñar la más reciente producción orientalística española.

Felicitamos cordialmente a los editores de la nueva revista internacional, a la que auguramos y deseamos larga y próspera vida en el afortunado servicio de los ideales científicos que nos son comunes y caros. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) FILOSOFÍA

Cruz Hernández, Miguel, *La Metafísica de Avicena* (Universidad de Granada, 1949).

El interés acrecentado de los historiadores de la filosofía por los pensadores árabes encuentra en la presente obra una excelente exposición de Avicena, que, sobrepasando el simple carácter monográfico, acierta a conciliar la visión expositiva con la síntesis crítica, dentro del adecuado marco histórico, triunfando en la lucha que siempre se plantea entre la erudición y la exposición sobria y concisa.

Después de una panorámica a grandes rasgos de los presupuestos históricos de la filosofía de Avicena, desde la formación del mundo árabe-musulmán y su encuentro con la cultura del mundo antiguo hasta el planteamiento de los caracteres generales de la filosofía árabe-musulmana, el autor desarrolla la Metafísica de Avicena en tres apartados: *Ontología, Teología* y *Mundo de la Creación*. Hay que resaltar el papel central que se asigna a la doctrina de la intencionalidad (una de las partes más interesantes de la obra), de la que pasa a la de la distinción de la esencia y de la existencia, punto en el que Avicena ha influído tan decisivamente. En la *Teología*, denominada así por su raigambre aristotélica y por no darse aún una completa separa-

ción de los argumentos alcoránicos, desarrolla la prueba de la existencia de Dios partiendo de la contingencia, la esencia divina y sus atributos y su expansión en la creación. En la tercera parte estudia la Cosmología, siendo especialmente interesantes la exposición de la doctrina de las esferas y la del Intelecto Agente, y la Antropología, con los principales problemas en torno al alma, hasta llegar al conocimiento místico.

La estrecha conexión entre la filosofía y el medio ambiente del filósofo, y primordialmente con sus ideas religiosas, es uno de los supuestos de la obra, en la que se busca la unidad íntima del pensamiento de Avicena, frente a quienes quisieron presentarle como desligado de la religión profesada.

Los Apéndices son muy útiles, tanto la parte biobibliográfica, como la dedicada a la aclaración de algunos términos filosóficos. Los textos aristotélicos, neoplatónicos y de al-Fārābī son muy valiosos para un cotejo de influencias. — *Constantino Láscaris Comneno.*

CORBIN, Henry, *Šihâbaddîn Yaḥyâ as-Suhrawardî Opera metaphysica et mystica*, edidit et Prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Volumen primum (Bibliotheca Islamica 16 a). Deutsche Morgenlăndische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brochaus. Leipzig. Istanbul: Maarif matbaasi, 1945. In-8°, pp. LXXXI + 511.

La *Bibliotheca Islamica* dirigida por el Prof. Ritter está de enhorabuena. A sus excelentes ediciones se añade ahora el primer volumen de las obras metafísicas de Suhrawardī de Alepo publicado por el Prof. Henry Corbin: hermosa edición precedida de una introducción de unas cincuenta páginas, estudio preparatorio, breve pero magistral, de la «filosofía iluminativa» *(išrāq* o *ḥikma mašriqiyya)*. Hace medio siglo que este problema preocupaba a los orientalistas; pero hay que reconocer que Corbin es quien por primera vez lo ataca de frente con un análisis minucioso de los textos, confrontación de los comentarios y sagaz penetración del sentido íntimo de la doctrina. La bibliografía anterior puede verse en el fascículo de M Corbin, *Suhrawardî d'Alep*, Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n° 16, Paris 1939, y completada en la p. IV de la obra que reseñamos. Deseamos que quede asentado que, a nuestro parecer, es éste el

estudio más profundo y penetrante que se ha publicado sobre la materia.

Los *Prolegómenos* que preceden a la edición son tan densos, que desistimos de resumirlos en pocas líneas. El magistral estudio del señor Corbin exige ya de por sí la máxima atención: quererlo esquematizar sería exponerse a falsear en absoluto la doctrina. Por otra parte, hemos dado una extensa sinopsis de la obra en la revista *Oriens*, dirigida por el Prof. Ritter.

El primer volumen contiene la edición de tres obras de Suhrawardī (es decir, de su parte metafísica): *Kitāb al-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-ᶜaršiyya, Kitāb al-Muqāwamāt, Kitāb al-Mašāriᶜ wa-l-Muṭāraḥāt*. El editor justifica este plan de publicación que podría parecer arbitrario: las tres obras forman, con la *Ḥikma mašriqiyya*, que las corona, un todo armónico y sirven a esta última de propedéutica. Antes de escalar la cumbre de la metafísica iluminativa, sápida, intuitiva, despeja Suhrawardī el terreno eliminando el exceso racionalista peripatético, en lo cual sigue el mismo método discursivo, algo así como lo había hecho Gazālī en sus *Maqāṣid*, que había de refutar en el *Tahāfut*. No faltan, sin embargo, en estas obras de aire dialéctico elementos bastantes para entrever la tendencia *išrāqī* del autor.

Para su edición ha utilizado el señor Corbin más de 30 códices. El Prof. Ritter los había señalado y descrito en su mayoría, cosa que el señor Corbin reconoce con la máxima lealtad. A estos códices se añaden ediciones y comentarios de lectura nada cómoda, que con frecuencia representan versiones múltiples del texto de Suhrawardī. El señor Corbin ha descrito y explotado todo este material con admirable minuciosidad. Ni se ha contentado con un inventario frío de los mismos. Las descripciones ofrecen el mayor interés por los detalles, no sólo históricos, sino psicológicos que aportan. Para mejor apreciar la labor abrumadora del editor téngase en cuenta que la obra se ha preparado en los momentos difíciles de la guerra, lo que a la vez le ha impedido consultar algunos códices de Istanbul inaccesibles en aquellas circunstancias. El escrúpulo del editor ha ido hasta señalar con siglas distintas la procedencia, incluso dentro de una misma obra, de los textos en cuestión.

Ya hemos dicho que no era nuestra intención extendernos en la exposición del rico y complejo contenido de los *Prolegómenos*. Recor-

demos únicamente las tres cuestiones tratadas en ellos: 1. El «conocimiento oriental». 2. La «instauración» de una filosofía oriental. 3. La tradición oriental. En la primera, que es crucial, ha fijado perfectamente el señor Corbin el sentido del término «oriental» según Suhrawardī. Se trata de algo que proviene de un Oriente geográfico, de los sabios persas (fuentes históricas), a la vez que de un Oriente inteligible (fuentes trascendentales); aquellos sabios son orientales porque sus fuentes son orientales. Con agudísima penetración va realizando el señor Corbin este concepto de «Oriente», *išrāq*, progresiva elevación del sol del conocimiento a través de sucesivos «levantes», proceso que constituye el *istišrāq* o ascensión iluminativa. Concepto decisivo en este proceso es el conocimiento *ḥuḍūrī*, presencial, en contraposición con el representativo, *ṣūrī*. El ejercicio ascético de aislamiento de la materia, *taŷarrud*, está en correlación con la ascensión iluminativa.

Si la primera cuestión era difícil de resumir, las dos siguientes están repletas de citas, de análisis críticos, de comparaciones y paralelismos que no se pueden reducir a un común denominador. Con todo vale la pena recordar un pasaje que indica un progreso evidente en la historia de estos estudios. El señor Corbin hace justicia a Nallino por haber demostrado la necesidad de leer *[ḥikma] mašriqiyya* en lugar de *mušriqiyya* y reconoce su feliz identificación de la *ḥikma mašriqiyya* de Ibn Sīnā con su «Lógica» impresa en El Cairo. Pero a la vez demuestra — en contraste con Nallino — que la *ḥikma mašriqiyya* no es tan anodina como se pensaba, y que es realmente algo distinto de la filosofía peripatética de cualquier matiz; estudio apoyado sólidamente en los textos, incluso en el análisis por Suhrawardī de ciertos textos de Avicena. Creemos que si éste da la impresión de puro *faylasūf* es porque lo que de él conocemos contiene únicamente la parte propedéutica; el encuentro con Suhrawardī tiene más bien lugar en la historia aviceniana de Salmān y Absāl. El señor Corbin reconoce, sin embargo, que Nallino no podía razonar de otra manera, dada la deficiencia de los textos publicados. En nuestro estudio sobre Ibn Sabʿīn (Al-Andalus, IX, 1944, p. 403) formulábamos cierto escepticismo sobre el contenido del término *ḥikma mašriqiyya* usado por Ibn Sabʿīn. Ahora, sin atrevernos a resolver la cuestión de si la filosofía sabʿīniana es o no «oriental», no podemos negar la exis-

tencia de tal filosofía, que pudo tentar a un espíritu tan imbuído de neoplatonismo, ṣūfismo e ismāʿīlismo.

No dudamos en afirmar que la obra del señor Corbin constituye un jalón en la historia del pensamiento islámico. Quiera Dios que veamos pronto llevada a término la edición y traducción de una obra de tanto interés y trascendencia. — *Esteban Lator, S. I.*

B) CIENCIAS

Millás Vallicrosa, J. Mª, *Estudios sobre Historia de la Ciencia Española*, Barcelona 1949, 499 pp., XVI láms.

El doctor Millás viene dedicándose desde hace mucho tiempo a los complicados problemas que la investigación en el campo de la Historia de la Ciencia plantea. Hoy, como fruto de largos años de trabajo, nos da en una colección de monografías, muchas de ellas inéditas, una visión sucinta y clara del desarrollo de la ciencia oriental en España, y nos explica el mecanismo de su difusión por Europa.

Hasta hace poco el quehacer científico se consideraba como algo exclusivo de los pueblos indogermánicos, en particular de los griegos. Millás, recogiendo las últimas investigaciones de los orientalistas (cap. I), muestra que no se puede hablar propiamente de ciencia griega hasta los tiempos de la escuela de Alejandría, en que por influencia caldeo-egipcia aquélla entró decididamente por el camino de la experimentación.

Tres capítulos (II, IV y V) registran los primeros pasos de la actividad científica de los musulmanes españoles, que deben muy poco a la cultura mozárabe: la introduccion del círculo de los meses julianos en el dorso de los astrolabios, contra lo que cree Zinner, es una innovación de origen oriental. Los conocimientos de los musulmanes españoles muy pronto, y por intermedio de la Marca Hispánica, Ripoll concretamente, empezaron a introducirse en Europa, que les debe el cuadrante *uetustissimus*. El desarrollo de las ciencias fué facilitado, hasta cierto punto, por la esencia misma de la religión islámica, que en ciertas prácticas cultuales — determinación de la qibla, horas de oración, etc. — necesita su concurso. Así, poco a poco, fué

naciendo una posición crítico-experimental que alcanzó su apogeo en el siglo XI, con figuras como la del astrónomo Azarquiel (cap. VI) y el médico y agricultor Ibn al- Wāfid (cap. VII). Es en este siglo cuando empieza la gran época de las traducciones y la difusión de la cultura arábigo-andaluza por Europa: Pedro Alfonso (cap. VIII), Bar Ḥiyya (cap. IX), Johannes Avendaut Hispanus (cap. X), y Abraham b. ʿEzra (cap. XI) representan el principio de una etapa que ha de culminar con Alfonso X (cap. XII). Este último no marca el fin de la influencia árabe, pues en el siglo XIV encontramos almanaques catalanes y portugueses de origen andaluz (cap. XIV) [1].

La influencia de la ciencia oriental en Occidente se prolonga hasta el siglo XVI. Autores específicamente cristianos se nutren de ella: Ramón Llull (cap. XIII), los Castro (cap. XVII), el Marqués de Villena (cap. XV), Jaime Ferrer de Blanes (cap. XVIII) y Herrera (cap. VII) son buena idea de la pervivencia de las ideas medievales a través del Renacimiento.

En resumen: El doctor Millás ha conseguido darnos un libro interesante y útil en que nos presenta claramente la evolución de la ciencia oriental en Occidente; una obra que llena un vacío importantísimo de la bibliografía española y que está llamada a prestar grandes servicios, no sólo a cuantos trabajan en el campo de la Historia de la Ciencia, sino también a quienes deseen conocer el desarrollo y la influencia de la ciencia oriental en la Edad Media y el Renacimiento. *J. Vernet.*

RENAUD H. P. J., *Le calendrier d'Ibn al-Bannā' de Marrakech (1256-1321 J. C.)*, París 1948, 66 pp.

Con este título Renaud nos da a conocer la *Risāla fī-l-anwā'* de Ibn al-Bannā' a base de cinco manuscritos: 4.764 y 4.020 de París; 941 y 1.468 de Argel, y un manuscrito particular de Salé.

Trata esta epístola de las propiedades de los distintos días del año juliano, pues, no correspondiéndose los fenómenos naturales con el calendario musulmán lunar, se ha hecho necesario utilizar para las

[1] El texto catalán del almanaque en cuestión puede verse en el *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXI (1948), pp. 143-162.

faenas agrícolas una cronología de índole solar en la cual se corresponden aquéllos (principio y fin de las estaciones, ortos y ocasos de las estrellas, etc.) con una misma fecha mensual dada.

Si durante la aurora de un día dado anotamos qué estrella se pone *(naw')* y cuál se levanta *(rāqib)*, habremos formado un grupo de estrellas *(anwā')*. Según la naturaleza intrínseca de éstas, su influencia en los días inmediatos será benéfica o maléfica.

Ibn al-Bannā', en el prólogo de su obra, nos da las fuentes utilizadas: son los tratados compuestos sobre el mismo asunto por ʿArīb b. Saʿd (o Saʿīd), el jaṭīb al-Umawī y ʿAbd Allāh b. Ḥusayn b. ʿĀṣim al Garbāl. A los datos facilitados por estos autores ha añadido Ibn al-Bannā' cuanto se dice incidentalmente sobre este asunto en el *Kitāb al-Filāḥa* de Ibn al-ʿAwwām y en un *Kitāb al-Nabāt* que puede ser el de Abū Ḥanīfa al-Dinawarī.

Los datos astronómicos que figuran en este calendario nos muestran a Ibn al-Bannā' como un simple aficionado: no resuelve la fecha en que empiezan las estaciones, incorpora en bloque los datos de sus fuentes sin reducirlos a la latitud de Marrākuš, etc. Junto a los datos astronómicos figuran los mágicos: fechas favorables para escribir los talismanes que preservan de la picadura del escorpión, días nefastos, etc.

Con lo dicho puede verse que la *Risāla fi-l-anwā'* tiene poco valor científico: si por ella tuviésemos que juzgar a su autor, concluiríamos que era un simple aficionado a las cuestiones astronómicometereológicas. Toda ella rebosa de espíritu práctico que, teóricamente, la recomendaba a los agricultores: abundan los anuncios a plazo fijo de lluvias, tempestades y otros fenómenos naturales.

Renaud cumple fielmente su labor de traductor dándonos una versión fiel y cuidada, acompañada de numerosas notas que aclaran cuanto se dice en el texto, precedido de una interesante introducción. En la p. 56, nota 1, hay un pequeño error: Hablando del día intercalar del año bisiesto juliano, que se añade después del 31 de diciembre según Ibn al-Bannā', se nos dice que estos años tienen 355 días y se nos da su ciclo de intercalación. Hay que leer que el año bisiesto tiene 366 días y la intercalación se verifica dentro del ciclo de 28 años en los siguientes: 3, 7, 11, 15, 19, 23 y 27. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

IBN ḤAZM al-Andalusī (Abū Muḥammad ʿAlī ibn. Saʿīd), *Ŷamharat ansāb al-ʿarab*. Édition critique par E. Lévi-Provençal. Le Caire, Éditions Dār al-Maʿārif, 1948 (Colectiõn «Ḏajā'ir al-ʿarab», nº 2); 12 + ٥٢٤ + ١٢ pp. en 4º, con tres facsímiles).

Fué seguramente don Francisco Codera, venerado y benemérito maestro de los arabistas españoles, el primero en hablar de estas célebres tablas genealógicas que pudo conocer en Túnez, y en aprovechar y sacar partido de algunos de los infinitos datos que atesoran. Véanse sus artículos *Tres manuscritos importantes de autores árabes-españoles en la Mezquita mayor de Túnez; Hammudíes de Málaga y Algeciras: noticias tomadas de Aben Hazam; Los Tochibíes en España: noticias de esta familia tomadas de Aben Hazam*, y *Noticias de los Omeyyas de Alandalus por Aben Hazam*, publicados primero en el «Bolétín de la Real Academia de la Historia» (XII, 399-406, 479-490 y 490-502, y XIII, 44-52) y coleccionados luego en su obra *Misión histórica en la Argelia y Túnez* (Madrid, Fortanet 1892). Incluso mandó sacar del manuscrito de la Bibl. de la Ŷāmiʿ al-Zaytūna de Túnez una copia que, con el nº 6, se conserva en la «colec. Academia» de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

Brockelmann en su *GAL*, I (Weimar 1898), p. 400, dió noticia del manuscrito de Berlín 9.510 (cf. ahora información más completa en el *Supplband*, I [Leiden, Brill, 1937], p. 695). C. Van Arendonk habló también de la obra en la *Encycl. de l'Islām*, II, 408 *a*, y *Supplément*, 97 *b*.

Mi maestro Asín, en el primer tomo de su *Abenházam de Córdoba* (Madrid 1927), pp. 267-8, trató asimismo del libro y de su importancia, señaló su utilización por Ibn Jaldūn, así como la publicación de algunos extractos por Khuda Bukhsh *(Contribution to the History of Islamic Civilization*, Calcutta 1905), y fijó la fecha de composición del mismo entre los años 422 y 432, posteriormente a la del *Fiṣal*, que aparece citado.

Pocas empresas podía haber más útiles que la de dar a la luz este

texto, por tantas razones precioso para la historia de al-Andalus, e incluso del Oriente, y haberla llevado a feliz término es un nuevo mérito que añadir a los innumerables que constan en el haber del infatigable e ilustre prof. E. Lévi-Provençal, que parece llamado por la Providencia a realizar muchas de las empresas con que, adelantándose a su tiempo, soñó Codera.

La edición, admirablemente impresa en la *Dār al-maᶜārif* de El Cairo — como segundo tomo de la nueva colección *Ḏajā'ir al-ᶜarab* («Tesoros de los árabes»), cuyo primer volumen es la edición de la parte primera de los *Maŷālis* de Ṯaᶜlab por ᶜAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (1948) — se basa en el manuscrito de la Zaytūna, en el de la B. N. de París (antes de la colec. Schefer; Catál. de Blochet, nº 5.829) y en otro propiedad del autor. En la revisión de las pruebas ha intervenido el šayj Aḥmad Muḥammad Šākir, «editor impecable y reputado». Puede decirse que, a pesar de las enormes dificultades, es un texto admirablemente establecido y que puede darse por definitivo. Unos índices, no completos — empeño imposible —, pero muy orientadores, facilitan el manejo del volumen.

En una breve introducción — árabe y francesa — el editor discurre sobre la importancia de la obra, su relación con el resto de la literatura del género *nasab* (sobre todo con la *Ŷamhara* de Ibn al-Kalbī), su situación en la obra de Ibn Ḥazm, sus antecedentes españoles (en al-Andalus la ciencia genealógica era particularmente cultivada, dada la oposición entre árabes de raza y muladíes), así como sobre la peculiaridad de que Ibn Ḥazm da también genealogías de las grandes familias beréberes instaladas en la Península y de los linajes más importantes de origen español, como el famoso de los Banū Qasī; genealogías, éstas no árabes, omitidas por los copistas en la mayoría de los manuscritos, todos los cuales enumera el docto prologuista.

Bienvenido sea este nuevo y utilísimo instrumento de trabajo, que, por lo demás, deja en manos de todos otra obra fundamental del gran polígrafo andaluz Ibn Ḥazm, tal vez el más destacado autor de las letras hispano-árabes y el de labor más variada, pues, al lado de sus poesías, de sus maravillosas obras autobiográficas y literarias (como el *Ṭawq* y los *Aŷlāq*), y de sus fundamentales estudios jurídicos, teológicos y de historia de las religiones, tan sabrosos, densos y

vividos, gustó de poner otros libros secos, impersonales y descarnados, aunque valiosísimos, como el *Naqṭ* o esta *Ŷamhara* que ahora se edita. — *Emilio García Gómez.*

COLIN, G. S. et LÉVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée «Kitāb al-Bayān al-Mughrib», par Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, et fragments de la Chronique de ʿArīb.* Nouvelle édition publiée d'après l'édition de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits. Tome premier: Histoire de l'Afrique du Nord de la conquête au XIe siècle. — Leiden, E. J. Brill, 1948; VII + ٣١٨ + 6 pp. in-4°.

Hace ahora un siglo, en 1848-1851, el indiscutible maestro de los estudios hispano-árabes, el ben emérito R. P. A. Dozy, publicó en Leiden, en dos volúmenes, el ms. n° 67 de la colección de aquella Univ ersidad (adquirido por Golius en Marruecos a comienzos del siglo XVII), que contenía el inicio, único hasta entonces conocido, de una crónica del Occidente musulmán, debida a la pluma de Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, que escribía en 706 = 1306 [1]. El primer volumen abarcaba la historia norteafricana hasta el siglo XI, y el segundo la de la España musulmana desde la conquista hasta la muerte de Almanzor. Para su edición, Dozy aprovechó también el manuscrito de Gotha n° 261, «que contiene la historia de España, de los califas ʿabbāsíes y de Africa, desde el año 290 h. hasta el año 320, y que no lleva título ni nombre de autor», pero que el editor identificó con la obra de ʿArīb ibn Saʿd. Ambos relatos coincide n, en efecto, casi a la letra [2], y se ve que Ibn ʿIḏārī copió la obra de su antecesor, que escribía bajo al-Ḥakam II. La edición de Dozy iba precedida de una famosa, pero — como es lógico — hoy terriblemente envejecida, introducción sobre la historiografía española de los primeros tiempos, y acompañada de notas y glosario. Más tarde, en 1883, y también en Leiden, Dozy publicó unas eruditas *Corrections* a su texto.

Es absolutamente baldío, por paladina y notoria, ponderar la enorme importancia que la edición de Dozy, a través de su texto, de

1 Cf. Lévi-Provençal en *Hespéris*, XVIII (1934), p. 5 y nota 1.

2 Véase, sin embargo, lo que decimos al final de esta reseña.

la traducción española parcial de Fernández y González (Granada 1880) y de la completa de Fagnan (Argel 1901-1904), útil, pero a menudo inexacta y necesitada de una completa revisión [1], ha tenido para el desarrollo y el progreso de la historia del Occidente musulmán. En sí misma, y como abreviación de fuentes anteriores, perdidas o todavía no bien estudiadas o no descubiertas, es una información histórica básica, a veces única, y de absoluto primer orden. En Al-Andalus, XI (1948), pp. 422-423, subrayé que, por bajo de una gran historia, a enorme escala, de al-Andalus (de las que nos quedan las imponentes islas de Ibn Ḥayyān y de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā), «corre otra de tamaño o tipo intermedio, resumen de la anterior, representada principalmente por el *Bayān*», y que, fuera de estas series, «las demás obras históricas quedan, más o menos, en posición de monografías extravagantes».

El siglo transcurrido desde la edición de Dozy no ha pasado en vano en lo que se refiere al *Bayān* de Ibn ʿIḏārī. Un nuevo manuscrito aparecido en Marruecos y que contiene verosímilmente dos tercios de la obra total [2], ha pasado a ser propiedad del ilustre prof. G. S. Colin. Lévi-Provençal encontró en una biblioteca privada de Marruecos y publicó en 1930 [3] un fragmento, continuación del 2º volumen de Dozy, que abarca la historia de al-Andalus entre los años 393 y 460 h. Más tarde, en el famoso depósito, recién descubierto, de la Mezquita de al-Qarawiyyīn en Fez, apareció un nuevo manuscrito fragmentario, que abarca parte de las noticias referentes a los reinos de Taifas y nuevos folios relativos al final del siglo XI y comienzos del XII: las primeras noticias han permitido a Lévi-Provençal la publicación de sus *Observations sur le texte du tome III du «Bayān» de Ibn ʿIḏārī* (en *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Cairo 1935-1945, pp. 241-258), y los nuevos folios, que Lévi-Provençal publicará en un volumen de *Documents inédits d'histoire almoravide*, han empe-

[1] Cf. las correcciones de P. Schwarz en *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, X (1907), 2 Abt. (Westasiat. Stud.), pp. 242-81.

[2] Consta de dos volúmenes, de los cuales el primero corresponde a los dos de Dozy, y el segundo es la historia detallada de los Almohades.

[3] *Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, al-Bayān al-Mugrib, Tome III, Histoire de l'Espagne musulmane au XIe siècle*, I, Texte et indices, 1 vol. de 328 pp. Paris, Geuthner, 1930.

zado ya a ser utilizados (cf. por el mismo autor, *La toma de Valencia por el Cid*, en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 97-156, y el artículo sobre la «Mora Zaida» en *Hesperis*, XVIII [1934], pp. 1-8 y 200-201). Por último, la parte almohade está conservada en el manuscrito Colin y, para colmo, ha permitido comprobar definitivamente que el *Anónimo de Madrid y Copenhague*, publicado por A. Huici en Valencia 1917, no es más que una versión abreviada de dicha parte, como ya supuso Dozy (cf. su ed. del *Bayān*, I, p. 103), aunque luego infundadamente se volvió atrás de su opinión (*Corrections*, p. 9). En resumen, con muy pocas lagunas, tenemos ya casi completo el texto de la famosa crónica de Ibn ʿIḏārī, que, como sabemos (*Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, p. 242, nota 1), abarcaba, en tres volúmenes, toda la historia del Occidente musulmán, incluídos Ḥafṣīes, Naṣrīes y Marīnīes, hasta el año 667 = 1268-69.

Era hora ya, por consiguiente, de iniciar una nueva edición del *Bayān*, conforme con el progreso de los tiempos. Como el tomo tercero ha sido impreso en fecha relativamente cercana, y aún no se ha agotado la edición, y las partes almorávide y almohade están aún pendientes de preparación y estudio, lo más urgente era renovar los dos tomos publicados por Dozy, cuya excelente edición, ya centenaria, está hace tiempo agotada, y, por todo lo dicho, necesitada de revisión. De la empresa, patrocinada — curioso es consignarlo como feliz ejemplo — por la misma casa Brill que imprimió la labor de Dozy, se han hecho cargo quienes mejor podían hacerlo: los prof. Colin y Lévi-Provençal, a quienes animamos a darnos una edición completa de la obra.

El tomo ahora publicado casa absolutamente con el primero de Dozy, a cuya paginación hace referencia, y, por tanto, abarca la historia del África del Norte musulmana hasta el siglo XI. La utilización del nuevo manuscrito de Colin ha permitido, no sólo insertar muchas lecciones nuevas y mejores, sino colmar ciertas lagunas, y sobre todo conocer íntegramente (el ms. de Leiden es acéfalo) la interesante introducción que puso a su crónica Ibn ʿIḏārī, detallando su plan, dando una lista de sus fuentes, y revelando que el autor escribió (o al menos pensó escribir, pues no hay otro rastro de ella) una segunda crónica paralela, relativa al Oriente musulmán y titulada *al-Bayān al-mušriq*. La nueva impresión lleva muchísimas más vocales que la

de Dozy, que casi carece en absoluto de ellas, y va completamente puntuada y bien dividida en párrafos. La lectura es infinitamente más fácil, y el texto, que no hemos podido seguir íntegramente, y sobre el que volveremos cuando aparezca el segundo tomo, se ha revelado perfectamente seguro en cuantos pasajes hemos tenido ocasión o necesidad de consultar.

Sólo dos reparos nos atreveremos a poner a la nueva edición. Es el primero la falta de índices (la edición de Dozy tampoco los tenía, y hemos de seguir acudiendo al de la traducción de Ḥagnan). Aunque, como es de esperar, se hagan al fin del otro tomo, hubiera sido más deseable que cada cual llevara los suyos. La segunda pequeña objeción es que en esta nueva presentacion de la obra persiste la misma nebulosa indeterminación que en la edición de Dozy sobre los verdaderos límites de la utilización del códice de Gotha que contiene la crónica de ᶜArīb. No hubiera quizá estado de más una mayor exactitud en precisar cuál es el texto de éste y cuál el de Ibn ᶜIḏārī, punto en el que el gran maestro holandés no fué excesivamente escrupuloso. Pero sin duda, debido a las circunstancias, los nuevos editores no han podido consultar el manuscrito alemán, y se han visto forzados a seguir sin alteraciones la pauta trazada por su eminente predecesor. — *Emilio García Gómez.*

Al-Nubāhī (Ibn al-Ḥasan), *Histoire des juges d'Andalousie, intitulée «Kitāb al-marqaba al-ᶜulyā»*. Édition critique par E. Lévi-Provençal. Le Caire, Éditions du Scribe Égyptien, 1948; x + 248 + 4 pp. en 4°.

Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn ᶜAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ŷuḏāmī al-Mālaqī al-Nubāhī (conocido por Ibn al-Ḥasan), nació en Málaga el 713 = 1313, estudió en su ciudad natal, completó su educación en Granada, fué juez de Bentomiz y Vélez-Málaga, regresó a Granada como secretario de corte, fué nombrado qāḍī al-ŷamāᶜa, desempeñó dos misiones diplomáticas en Fez (760 = 1359 y 788 = 1386), vivía aún en 792 = 1390, y debió de morir muy poco después de esta fecha. Sabemos de él por Ibn al-Jaṭīb (que lo elogia en la *Iḥāṭa*, ms. Esc. n° 1.673, pp. 302 ss., y luego lo censura y se burla de él en los *Aᶜmāl al-aᶜlām*, ed. Rabat, pp. 90-92, y en *al-Katī-*

ba al-ḳamīna, ms. Rabat 410, n° 50, lo que demuestra que tomó no poca parte en la desgracia del gran escritor de Loja); por Maqqarī *(Nafḥ al-ṭīb*, ed. Būlāq, III, pp. 65 y 385, y *Azhār al-riyāḍ*, ed. Cairo, II, pp. 5-7), y por Aḥmad Bābā Tinbuktī *(Nayl al-ibtihāŷ*, al margen del *Dībāŷ* de Ibn Farḥūn, ed. Cairo 1329, pp. 205-6). Cf. etiam Pons, *Ensayo*, n° 297. Compuso un *baḥṯ* sobre la invocación después de la oración, refutando al Šāṭibī (que parece perdido); un libro titulado *Nuzhat al-bašā'ir wa-l-abṣār*, literario con digresiones históricas sobre los Naṣrīes, conservado en el ms. Esc. n° 1.653 y del que han publicado extractos Müller en sus *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, I, 101-160, y Lafuente Alcántara en sus *Inscripciones árabes de Granada;* y una historia de los jueces de Andalucía, titulada *Kitāb al-marqaba al-ʿulyā fī-man yastaḥiqq al-qaḍā' wa-l-futyā*, de la que apenas se sabía el nombre y de la que Lévi-Provençal conoce dos mss.: el n° 1.424 de la B. Cherifiana de Rabat y el n° 2.933/80 de al-Qarawiyyīn de Fez.

A base de estos dos códices, el ilustre profesor de la Sorbona — que había extraído de la obra curiosísimos datos y la había utilizado en su *Historia de la España musulmana* — ha preparado esta edición, acompañada de copiosos índices y precedida de una breve, pero sustanciosa, introducción (en árabe y francés), en la que traza la biografía del autor y subraya la importancia del libro, dividido en dos partes: una teórica y más breve sobre la judicatura en general, y otra biográfica, con semblanzas animadas, vividas y abundantes en datos curiosos de los jueces occidentales, particularmente los andaluces. Constituye, pues, una excelente continuación a la famosa *Historia de los jueces de Córdoba* de Jušanī, editada y traducida por don Julián Ribera (1914), que, como es sabido, se limita a hablar de los jueces andaluces hasta la época de al-Ḥakam II, para quien fué compuesta (Jušanī murió en 371 = 981).

La obra de Nubāhī es realmente preciosa en muchos aspectos, e indispensable en adelante para quien se ocupe de historia, de literatura, de cultura o de instituciones hispano-musulmanas. Plácemes merece el prof. Lévi-Provençal por haberla puesto cómodamente en nuestras manos. Debería ser traducida, al menos fragmentariamente, y el futuro traductor deberá tener en cuenta la reseña que de esta edición ha hecho Ḥabīb Zayyāt en *al-Machriq* de Bayrūt, vol. XLII

(1948), pp. 461-474; reseña que contiene la rectificación de muchas erratas, debidas en buena parte a la actual situación, que obliga a los orientalistas europeos a imprimir textos árabes en Oriente, con las dificultades anejas en cuanto se refiere a la corrección de pruebas. — *Emilio García Gómez.*

Almela y Vives, Francisco, *El «Llibre del Mustaçaf» y la vida en la ciudad de Valencia a mediados del siglo XVI (Arte e Historia*, IX). Castellón de la Plana 1948; 30 pp.

Como es bien sabido, el funcionario urbano llamado en la Córdoba califal *ṣāḥib al-sūq* o *al-muḥtasib*, pasó a las ciudades cristianas de la Península con el nombre de «almotacén» y parecidas funciones, algo más complejas que la comprobación de pesos y medidas, que son las que le atribuye el *Diccionario de la Real Academia Española*. Sería muy interesante una monografía consagrada al estudio de la institución del almotacén en España desde los tiempos del califato hasta el siglo XVIII, en el que aún perduraba [1], a través de fueros y ordenanzas municipales, comparando el cometido de dicho funcionario en las ciudades musulmanas y en las cristianas. En el fuero de Teruel de 1176 y en el de Guadalajara de 1219 se fijan sus atribuciones.

En un folleto de breves páginas, el señor Almela y Vives publica curiosos datos sobre el almotacén en Valencia, de cuya elección trata el fuero dado por don Jaime I a la ciudad, poco después de su conquista. «Consta positivamente que en alguna etapa de su funcionamiento ambulaba por aquellas rúas, llenas de comercios y pululadas de adquirentes, acompañado de subalternos que llevaban balanzas y comprobaban el peso de lo adquirido». Acude en seguida al recuerdo

[1] Sobre el *muḥtasib* en la Córdoba califal ha escrito excelentes páginas E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (París 1932), pp. 185-187. En el siglo XVIII se publicaron dos tratados, por lo menos, para el uso de los almotacenes: *Formulario que servirá de fiel para todos aquellos que exercen el empleo de Almutazaf en las poblaciones del Reyno de Aragón*, por Francisco Xavier García (Zaragoza 1740), e *Instrucción de fieles almotacenes, para conocer los defectos y vicios de pesos, pesas y medidas, y corregirlos según la ley*, por Ramón Carlos Rodríguez (Madrid 1788).

la descripción, que hace casi con las mismas palabras Ibn Saʿīd en el siglo XIII del *muḥtasib*, recorriendo los zocos de las ciudades de la España musulmana.

El señor Almela y Vives se refiere a un libro en el que el año 1372 el entonces almotacén de Valencia recogió los fueros, privilegios y ordenanzas relacionados con su cargo, *Llibre del Mustaçaf*, que fué mandado renovar a mediados del siglo XVI, y se conserva en el Archivo municipal. De este manuscrito, que por las noticias del folleto parece muy interesante y cuya publicación debería emprenderse, ha extraído su autor curiosas noticias sobre la vida valenciana en ese siglo. — *T. B.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

MAHDAD, Abdelkader, *Ibn Saʿīd al-Maghribī: ʿUnwān al-Murqiçāt wa'l-Mut'ribāt ou Modèles de vers «à danser et à rire»*. Texte arabe et traduction française avec un Avant-propos, des Notes, une Index et une Table des Rimes, par ... Alger, Éditions Carbonel, 1949; XVI + 78 pp. («Bibliothèque Arabe-Française», publiée sous la direction de Henri Pérès, vol. IV).

El profesor A. Mahdad, de cuya excelente edición del *Zād al-musāfir*, la antología de Ṣafwān ibn Idrīs, dimos cuenta en nuestra revista (AL-ANDALUS VI [1941], pp. 257-259), nos da ahora en este librito una cuidada reimpresión y una excelente traducción francesa del prólogo y de 89 breves fragmentos de poetas magribíes (excluído Egipto) contenidos en la antología de Ibn Saʿīd al-Magribī (610 = 1214 – 685 = 1286), titulada *ʿUnwān al-murqiṣāt wa-l-muṭribāt*. La bibliografía, las notas, la tabla de rimas y el índice onomástico están pulcramente redactados y facilitan el manejo del opúsculo.

Sobre el *ʿUnwān al-murqiṣāt* (publicado en El Cairo, 1286 = 1869-70, por la Ŷamʿiyyat al-maʿārif, edición que ha servido de base al texto, muy superior, de Mahdad) y su relación con el *Mugrib* y el *Rāyāt* del mismo autor he hablado en la introducción a mi edición de la última obra (*El Libro de las banderas de los campeones*, Madrid

1942) y habla en su breve y preciso «avant-propos» el prof. Mahdad. Lo único que tal vez habría que reprochar a éste es su traducción demasiado ceñida del difícil título por *Modèles de vers «à danser et à rire»*, que puede inducir a error al lector no especialista, ya que *murqiṣ* y *muṭrib* (literalmente «lo que hace danzar» y «lo que emociona») no son para Ibn Sa'īd, como Mahdad sabe y dice, mas que designaciones metafóricas de las dos más altas categorías en su clasificación de trozos poéticos (las otras tres son: *maqbūl* = aceptable; *masmū'* = audible, y *matrūk* = rechazable).

De los 89 fragmentos editados y traducidos son poquísimos los no conocidos por otras fuentes y muchísimos los incluídos en el *Rāyāt* y traducidos ya por mí en mi citado libro. Con gran satisfacción veo que el prof. Mahdad ha seguido mi mismo sistema en la numeración de los poetas con cifras romanas y de los fragmentos con cifras arábigas, así como en la confección de las notas y del índice de rimas. Reconozco también a veces mis versiones, finamente rehechas a la vista del original y, en algún caso, mejoradas. En ocasiones, sin embargo, discrepo del autor. Así, por no citar más que un ejemplo, el verso de Mu'tamid nº 21]:

له يد كلّ جبّار يقبّله ✲ لولا نداها لقلنا إنّها الحجر

es traducido por Mahdad: «Sa main, chaque tyran est prêt à la baiser: une main de fer, dirions-nous, si elle n'était généreuse», mientras que yo traduje *[Rāyāt,* nº 4], y creo seguir teniendo razón: «Todos los poderosos vienen a besar su mano: si no fuese porque es generosa, diríamos que es la Piedra [negra de la Ka'ba]». Asimismo, en el fragmento de Ḥabīb (nº 27 = *Rāyāt,* nº 8) la lección *mudām al-judūd,* que Mahdad relega a nota y no traduce, prefiriendo la de *ku'ūs al-hawà,* me sigue pareciendo la única aceptable, ya que sólo con ella es coherente y precisa la metáfora.

A pesar de su nada más que relativa novedad, el precioso librito de Mahdad es muy útil, sobre todo dadas las finalidades divulgadora y pedagógica de la bella «Bibliothèque arabe-française» que tan diestramente dirige mi querido colega H. Pérès. — *Emilio García Gómez.*

Maŷallat Maŷmaᶜ Fu'ād al-awwāl li-l-luga al-ᶜarabiyya. Al-ŷuz' al-jāmis (Revue de l'Académie Fouad Ier de Langue Arabe. Tome V). Al-Qāhira, Maṭbaᶜat Dār al-kutub al-Miṣriyya 1948 (Le Caire, Imp. de la Bibl. Nationale 1948), 224 pp. en 4° mayor.

Maŷmaᶜ Fu'ād al-awwāl li-l-luga al-ᶜarabiyya. Dūr al-inᶜiqād al-jāmis. Maḥḍar al-ŷalsāt («Academia Fu'ād I° de la Lengua árabe. Sesiones del quinto período. Actas de las juntas»). Al-Qāhira, Maṭbaᶜat Dār al-kutub al-Miṣriyya 1948 (Cairo, Imp. de la B. Nacional 1948); 468 pp. en 4° mayor.

La revista de la Academia de la Lengua árabe Fu'ād I de El Cairo, que había suspendido su publicación en 1939, reaparece, espléndidamente presentada como siempre, en este vol. V, que abarca las reuniones quinta a octava de la Academia (de 1937 a 1942). Constan en ella todos los discursos oficiales, necrologías y nombramientos de miembros, propuestas, dictámenes, resoluciones, etc., más las listas (nuevas o anteriores rectificadas) de términos técnicos, casi todos referentes a geografía o a ciencias, aprobados por el pleno de la Academia, como materiales para el gran Diccionario que prepara; tecnicismos que dan a esta Revista un valor filológico de primer orden. Una novedad introducida en esta nueva etapa es la supresión de artículos o monografías no oficiales, debidos a miembros de la Corporación o a personas ajenas a ella, que antes se publicaban. Completísimos índices (de tecnicismos con su correspondencia inglesa, de nombres de persona, de lugares, de libros, de pasajes alcoránicos y de versos) completan y facilitan el manejo del volumen.

Pocas entidades filológicas de este tipo — seguramente ninguna — informarán al público con tanta exactitud y minuciosidad de detalle sobre su actividad. Para colmo, aún quedan las *Actas*. El grueso volumen que ahora nos llega, relativo a las 35 sesiones del 5° período (18 dic. 1937 a 28 enero 1938), adicionado asimismo con copiosísimos índices, tiene, aparte su considerable valía técnica, el interés histórico y anecdótico de hacernos asistir como mudos espectadores a las discusiones y deliberaciones de esta docta Academia sobre la que, en fin de cuentas, recae la enorme responsabilidad de regir el destino actual de la lengua árabe en el mundo. — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Gómez-Moreno, María Elena, *Mil joyas del arte español.* Tomo primero: Antigüedad y Edad Media. Estudio preliminar, selección y comentarios originales de... Publicaciones del Instituto Gallach de Librería y Ediciones. Barcelona 1947; 24 pp. preliminares de texto, 500 de grabados y 312 finales, con planos y dibujos intercalados, dedicados a «Descripciones y comentarios».

A pesar de su título, constituye el primer volumen de esta publicación una completa historia del arte español hasta el Renacimiento, en la que se reproducen en excelentes grabados más de medio millar de obras de arte, algunas poco o mal conocidas hasta ahora. Satisface así el deseo, imperativo en el momento presente, de libros de arte fundamentalmente gráficos, ahorrando las copiosas páginas de texto que muchas veces se interponen lamentablemente entre el curioso o el aficionado y las obras reproducidas en ellos.

El que quiera tener una impresión general de lo que ha sido nuestro arte hasta el siglo XVI, con la contemplación de los bien escogidos grabados que figuran en las 500 páginas centrales de este tomo, y la lectura de la breve explicación que figura al pie de cada una, logrará plenamente sus deseos. Y el que, atraído por la belleza de muchas de las obras reproducidas, pretenda profundizar más en su conocimiento, en las páginas finales encontrará verdaderas, y a veces copiosas monografías, acompañadas hasta de detalles técnicos. Las páginas primeras están consagradas, en cambio, a un rápido resumen, muy personal, de las principales características de cada época, que revelan el profundo conocimiento del arte español que posee la autora y, al mismo tiempo, la juvenil y simpática pasión con que lo estudia. Diecisiete son las páginas de grabados dedicadas al arte mozárabe; cincuenta y seis, al árabe y treinta al mudéjar: tal vez éste peor representado de lo que su importancia merece.

En el texto hay mucho de estudio y elaboración personal, pero en un campo tan extenso algunas veces tiene que acudir a trabajos anteriores no carentes de equivocaciones. Sirvan de ejemplo la clasi-

ficación tradicional de la torre de San Marcos de Sevilla como alminar, que pugna con el análisis de su fábrica y elementos decorativos, aunque muchos de éstos sean copia de obras almohades; las dos épocas que cree ver en la Puerta del Sol de Toledo, obra hecha sin duda de una vez a fines del siglo XIV; la influencia sevillana en las torres turolenses, muy difícil de demostrar a nuestro juicio, lo mismo que en el monasterio de Guadalupe, cuyo arte responde esencialmente a directrices toledanas. — *L. T. B.*

Gascón de Gotor Giménez, Anselmo, *Nueve catedrales en Aragón*, Zaragoza, 1945, 278 pp. y 48 láms. de fotograbados aparte del texto.

Entre estas nueve catedrales aragonesas figuran la Seo de Zaragoza y las de Teruel y Tarazona, importantes edificios mudéjares los tres, cuyo estudio está por hacer. Nada nuevo nos dice el autor sobre ellos y ni siquiera recoge los datos publicados. Las descripciones son confusas y desordenadas, y los errores innumerables.

De obra mudéjar, «única en Aragón», se califica la puerta principal de la catedral de Teruel, edificada en 1907. De las naves laterales dice que conservan su bóveda ojival, lo que es inexacto y demuestra que la descripción está hecha sin visitar el templo. De la imprecisión del lenguaje sirva de muestra la descripción de la Seo de Zaragoza, que se dice ser «de cabeza plana y en su centro se halla el ábside poligonal o capilla mayor».

En resumen, se trata de una de tantas publicaciones que contribuyen actualmente a agravar la crisis producida por la escasez de papel, sin beneficio alguno para los lectores y muy escasos económicos, creemos, si alguno logran, para el autor y el editor. La publicación de obras como ésta es un misterio, explicable, en parte, por la falta de crítica que padecemos. — *T. B.*

NOTICIAS

Después de la publicación de nuestro fascículo anterior, hemos recibido a noticia de tres penosas pérdidas sufridas por el orientalismo europeo durante el pasado semestre: la del famoso profesor alemán, doctor August Fischer (n. Halle 14 febrero 1865 — m. Leipzig 14 febrero 1949), bien conocido por sus trabajos gramaticales, lexicográficos, y sobre poesía árabe y dialectología [1], cuyo gran diccionario de árabe clásico, aún inédito, posee la Academia de la Lengua Arabe Fu'ād I de El Cairo; la del escritor francés Dr. Joseph Charles-Victor Mardrus (n. Cairo 1868 — m. París 20 marzo 1949), el famoso traductor de *Las mil y una noches* y del Alcorán; y, por fin, el del prof. Léon Marie Félix Gauthier (n. Sétif 18 enero 1862 — m. La Redoute 11 marzo 1949). Este último, como es sabido, había dedicado casi exclusivamente su larga y laboriosísima existencia al estudio de los dos mayores filósofos arábigoandaluces: Ibn Ṭufayl y Averroes. A uno y otro consagró utilísimas monografías y de ambos había publicado textos. Los que dió del *Ḥayy bn Yaqẓān* del pensador guadijeño (2ª ed., Beyrouth 1936) y del *Faṣl al-maqāl* del cordobés (3ª ed., Alger 1948), acompañados de traducción, pueden darse por punto menos que definitivos. Su última obra fué un estudio de conjunto sobre *Ibn Rochd (Averroès)*, publicado en París (1948) dentro de la colección «Les grands philosophes» de las Presses Universitaires de France.

* * *

El día 15 de julio de 1949 falleció en Pamplona, a los sesenta y nueve años de edad, el historiador español, maestro de toda una generación de profesores e investigadores, don Antonio Ballesteros Beretta, Catedrático de la Universidad de Madrid, miembro de número y bibliotecario perpetuo de la Real Academia de la Historia y director del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Una crudelísima e inesperada enfermedad,

[1] Bibliografía completa (hasta 1926) por M. Plessner en *Islamica*, II [192(], pp. 618-644.

que le acometió en los primeros días de mayo, le ha llevado rápidamente al sepulcro. Los lectores de esta Revista, en la que el señor Ballesteros colaboró alguna vez (cf. su estudio *La toma de Salé en tiempos de Alfonso X el Sabio*, en el vol. VIII [1943], pp. 90-128, y su variedad *Los joyeros moros de Alfonso el Sabio*, en el vol. VII [1942], pp. 475-477), conocen perfectamente la obra del maestro desaparecido. Aparte sus grandes volúmenes de carácter general, notables por su clara exposición y, sobre todo, por su rica bibliografía, y, sin entrar tampoco en su especialidad americanista, en la que como pocos descolló con sus obras y dirigiendo casi toda la actividad española en este sentido, era el difunto profesor una de las mayores autoridades en el conocimiento de la baja Edad Media hispánica. Su libro *Sevilla en el siglo XIII* y sus estudios sobre San Fernando y el Rey Sabio — monarcas sobre los que tenía ultimados sendos libros laureados, que no tardarán en ver la luz — son imprescindibles para los estudiosos de estas materias. Era, además, hombre cordial, efusivo, abierto y generoso. Descanse en paz.

* * *

S. M. ʿAbd Allāh ibn al-Husayn, soberano del Reino hāšimī del Jordán, con un nutrido séquito, ha visitado España en el pasado mes de septiembre. Desembarcó de un navío mercante inglés en La Coruña el día 5, siendo oficialmente recibido por S. E. el Generalísimo Franco, Jefe del Estado español, que durante cuatro días le acompañó en sus excursiones por diferentes lugares de Galicia. El día 9 se trasladó a Madrid, cuyos monumentos, centros científicos y curiosidades, así como los de Toledo, La Granja y El Escorial, visitó asimismo hasta el día 12, en que, ya con carácter privado, inició un recorrido por las ciudades de Granada, Sevilla y Málaga, puerto este último desde el que emprendió el regreso a su país, el día 18, a bordo del cañonero *Pizarro*. La visita del soberano musulmán señala una fecha histórica en el nuevo desenvolvimiento de las relaciones políticas y culturales de España con los países árabes, según ha quedado consignado en el comunicado oficial que sobre las entrevistas celebradas por ambos Jefes de Estado firmaron conjuntamente el Ministro español de Asuntos Exteriores y el Ministro en la Corte de S. M., S. E. Samīr Bāšā Rifaʿī. Durante buena parte de su estancia en España, el monarca hāšimī fué acompañado por el catedrático y académico, director de esta Revista, don Emilio García Gómez.

* * *

Con fecha 12 de octubre, y por decreto del Ministerio de Asuntos Exteriores, S. E. el Jefe del Estado ha concedido la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil el director de esta Revista, don Emilio García Gómez.

* * *

Nuestro querido amigo el prof. Francesco Gabrieli, de la Universidad de Roma, ha visitado España durante buena parte del pasado mes de noviembre, dando conferencias en nuestro Instituto, en las Facultades de Letras de Madrid y Granada y en el Instituto de Cultura italiana de la capital. Las conferencias de Madrid han sido: el sábado 5 de noviembre, en el gran Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones, sobre *Nuova luce sul problema «Dante e l'Islam»* (a propósito de los libros de Muñoz y Cerulli, sobre los cuales véase en éste mismo número la reseña del prof. Levi Della Vida); el lunes 7, en el Instituto de Cultura italiana, sobre *Le «Mille e una notte» nelle letterature europee;* el martes 8, en el gran salón de actos del Consejo, sobre *Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna,* y el miércoles 9, en la Facultad de Letras, sobre *De Siracusa a Maiorca (Ibn Ḥamdīs).*

Las conferencias han tenido un resonante éxito y han sido oídas por las más relevantes personalidades de la cultura española. La tercera de ellas será publicada en breve en esta Revista. El prof. Gabrieli ha dejado en los medios científicos españoles una estela de viva simpatía, que afianza la tradicional relación de nuestra escuela arabista con la del gran país hermano.

* * *

El día 12 de diciembre de 1949 fué aprobada por el Tribunal correspondiente una tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, por don José Vázquez Ruiz, de Granada, sobre una nueva versión del cuento de la doncella Teodor (= Tawaddud) contenida en un manuscrito magribí.

* * *

Invitado por el «Conferencia Club» de Barcelona, el director de esta Revista, don Emilio García Gómez, disertó el 19 de diciembre en la capital catalana sobre el tema *Conceptos previos para entender la poesía árabe.*

* * *

En la imposibilidad de contestar particularmente a todas ellas, el «Instituto Miguel Asín» hace público su profundo agradecimiento a las innumerables personas y entidades que han tenido la bondad de expresarle su condolencia por la trágica muerte del que fué su ilustre director, don Angel González Palencia.

SUMARIO

NECROLOGÍA

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Don Ángel González Palencia (1889-1949).. I *
Extracto de la Bibliografía de don Ángel González Palencia. Obras de tema arábigo o medieval (redactada por Luis Rejas Rey)..... XIII *

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Homenaje a Avicena en su milenario: Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón..... 291
† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḏilíes y alumbrados. Parte 4ª (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario šāḏilí..... 1
— Šāḏilíes y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šāḏilí del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados (continuará). 253
CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe..... 149
DUBLER (CÉSAR E.), Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī..... 59
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Nuevos testimonios sobre el «odio a Sevilla» de los poetas musulmanes..... 143
— Más sobre las «jarŷas» romances en «muwaššaḥas» hebreas..... 409
HERNÁNDEZ JIMÉNEZ (FÉLIX), Estudios de Geografía histórica española. VIII: Sobre los topónimos árabes correspondientes a los actuales «Santaella», «Coruche», «Flix» y «Ciurana»..... 321
HUICI (AMBROSIO), La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade..... 339
LAMBERT (ÉLIE), Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord..... 273

* Páginas intercaladas entre las 252-253.

LEVI DELLA VIDA (G.), Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia..... 377
MASSIGNON (LOUIS), Investigaciones sobre Šuštarī, poeta andaluz, enterrado en Damieta (traducción de Emilio García Gómez)..... 29
SAUVAGET (J.), Les épitaphes royales de Gao..... 123

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXIV Y XXV

LÉVI-PROVENÇAL (E.), Sur une inscription arabe de Denia..... 183
MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes. I..... 201
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), La inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm en Toledo..... 175
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Alcaicerías..... 431
T. B. (L.), Las casas del Partal en la Alhambra de Granada..... 186
— Ventanas con vidrios de colores en los edificios hispanomusulmanes... 197
— La supuesta Puerta de los Panderos y los puentes de la Granada musulmana..... 449
— Nuevos datos sobre la mezquita de Córdoba cristianizada..... 455

VARIEDADES

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), «El frío de las joyas»..... 463
G. G. (E.), Ḥarīš = Unicornio..... 466
GIBERT FENECH (SOLEDAD), Sobre una extraña manera de escribir..... 211
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), Hallazgos de monedas árabes..... 467
STERN (S. M.), Un muwaššaḥ arabe avec terminaison espagnole..... 214

LIBROS Y REVISTAS

ALMELA Y VIVES (FRANCISCO), *El «Llibre del Mustaçaf» y la vida en la ciudad de Valencia a mediados del siglo XVI* (T. B.)..... 490
ANAWATI (M. M.) ET KUENTZ (CHARLES), *Bibliographie des ouvrages arabes imprimés en Egypte en 1942, 1943 et 1944* (Emilio García Gómez)..... 471
ʿAWĀD (KŪRKĪS), *Aqdam al-maṭbūʿāt fī jizānat al-Awqāf al-ʿāmma* (J. Vernet)..... 219

BRUNSCHVIG (ROBERT), *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XVe siècle*, t. II (Emilio García Gómez)..... 227
COLIN (G. S.), *Chrestomathie Marocaine* (J. Vernet)..... 237
CRUZ HERNÁNDEZ (MIGUEL), *La Metafísica de Avicena* (Constantino Láscaris Comneno)..... 476
CHUECA GOITIA (F.) *Invariantes castizos de la arquitectura española* (L. T. B.)..... 243
GABRIELI (FRANCESCO), *Ibn Ḥazm: Il collare della colomba sull'amore e gli amanti* (Emilio García Gómez)..... 231
GASCÓN DE GOTOR GIMÉNEZ (ANSELMO), *Nueve catedrales de Aragón* (T. B.)..... 495
GÓMEZ-MORENO (ELENA), *Mil joyas del arte español* (L. T. B.)..... 494
IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab*, ed. E. Lévi-Provençal (Emilio García Gómez)..... 483
IBN ᶜIDHĀRĪ AL-MARRĀKUSHĪ, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée «Kitāb al-bayān al-mugbrib»*, ed. G. S. Colin et E. Lévi-Provençal, t. I (Emilio García Gómez)..... 485
LÉVI-PROVENÇAL (E.) Y GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn ᶜAbdūn* (L. T. B.)..... 225
LEWIS (BERNARD), *Land of Enchanters* (Emilio García Gómez)..... 239
LÖGFREN (OSCAR), *Ambrosiam Fragments of an illuminated Manuscript containing the Zoology of al Ŷāḥiz* (José Vázquez Ruiz)..... 242
MAHDAD (ABDELKADER), *Ibn Saᶜid al-Maghribī: ᶜUnwān al-Murqiçāt wa'l-Mut'ribāt ou Modèles de vers «à danser et à rire»* (Emilio García Gómez)..... 491
Maŷallat Maŷmaᶜ Fu'ād al-awwal li-l-luga al-ᶜarabiyya. Al ŷuz' al-jāmis (Emilio García Gómez)..... 493
Maŷmaᶜ Fu'ād al-awwal li-l-luga al-ᶜarabiyya. Dūr al-in-ᶜiqād al-jāmis. Maḥdar al-ŷalsat (Emilio García Gómez)..... 493
MILES (GEORGE C.), *Islamic Coins* (F. M. y Ll.)..... 246
— *Some early arab dinars* (F. M. y Ll.)..... 246
— *A Collection of letters written to Stanley Lane-Poole* (F. M. y Ll.)... 247
MILLÁS VALLICROSA (J. M^A), *Estudios sobre Historia de la Ciencia española* (J. Vernet)..... 480
Le Mille e una notte, Prima versione italiana integrale dall'arabo diretta da Francesco Gabrieli (Emilio García Gómez)..... 232
MONTOTO (SANTIAGO), *La Catedral y el Alcázar de Sevilla* (L. T. B.)... 243
MOSCATI (S.), *Storia e civiltà dei Semiti* (Esteban Lator, S. I.)..... 473
AL-NUBĀHI (IBN AL-ḤASAN), *Histoire des juges d'Andalousie, intitulée «Kitāb al-marqaba al-ᶜulyā»*, ed. E. Lévi-Provençal (Emilio García Gómez)..... 488

NYKL (A. R.), *Selections of Hispano-Arabic Poetry (Mujtarāt min al-šiʿr al-ʾandalusī)* (Emilio García Gómez) 229
— *Gonzalo Argote y de Molina's «Discurso sobre la poesía castellana»... and «Bartholomaeus Gjorgjevic»* (José Vázquez Ruiz) 233
Oriens. Journal de la Société Internationale d'Études Orientales, vol. I (Emilio García Gómez) 475
PÉRÈS (HENRI), *La littérature arabe et l'Islam par les textes: les XIXe et XXe siècles* (J. Vernet) 235
RENAUD (H. P. J.), *Les manuscrits arabes de l'Escurial décrits d'après les notes de Hartwig Derenbourg. Tome II. Fasc. 3: Sciences Exactes et Sciences Occultes* (J. Vernet) 220
— *Le calendrier d'Ibn al-Bannāʾ de Marrakech (1256-1321 J. C.)* (J. Vernet) 481
SARTON (GEORGE), *Introduction to the History of Science*, vol. III (A. G. P.) 222
AS-SUHRAWARDĪ (ŠIHĀBADDĪN YAḤYĀ), *Opera metaphysica et mystica*, ed. Henri Corbin (Esteban Lator, S. I.) 477
TERRASSE (HENRI), *La Grande Mosquée de Taza* (L. T. B.) 240

NOTICIAS

Conferencias de don Emilio García Gómez en Burdeos y París 249
Doctorado en Filología Semítica del P. Francisco J. Rodríguez Molero, S. I. 249
Fallecimiento del profesor adjunto y becario don Sergio Castellano Teixeira 250
Conferencia internacional en Leiden para preparar una segunda edición de la «Enciclopedia del Islam» 250
Viaje a España del prof. E. Lévi-Provençal 251
Nombramiento de don Elías Terés Sádaba para la cátedra de árabe de Barcelona 252
La Société Asiatique de París devuelve unos manuscritos a la Biblioteca del Escorial 252
Doctorado en Filología Semítica de don José María Casciaro Ramírez 252
Fallecimiento de los señores Fischer, Mardrus y Gauthier 497
Fallecimiento de don Antonio Ballesteros Beretta 497
Viaje a España de S. M. ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn, soberano del reino hāšimī del Jordán 498
Concesión de la Gran Cruz de la Orden del Mérito Civil a don Emilio García Gómez 498
Viaje a España y conferencias del prof. de la Universidad de Roma Francesco Gabrieli 499

Doctorado en Filología Semítica de don José Vázquez Ruiz 499
Conferencia de don Emilio García Gómez en Barcelona 499
Agradecimiento por los pésames recibidos con motivo de la trágica muerte del señor González Palencia 499

LÁMINAS

1. Les épitaphes royales de Gao. — Nº 1: Épitaphe du roi Abū ʿAbdallāh Muḥammad fils de ʿAbdallāh fils de Rāʿī (m. 494 = 1100). 124
2. Les épitaphes royales de Gao. — Nº 2: Épitaphe anonyme, avec inscription poétique 125
3 Les épitaphes royales de Gao. — En haut, à gauche, nº 7: Épitaphe du roi Māmā fils de Kmā fils de Aʿī ou Rāʿī (m. 514 = 1120). En bas, à droite, nº 3: Épitaphe de la reine Swā (m. 502 = 1108) 128
4. Les épitaphes royales de Gao. — Nos 5 et 5 bis: Épitathe de ʿĀʾiša, fille du roi Kūrī, Kori ou Gori (m. 511 = 1117) 129
5. Les épitaphes royales de Gao. — Nº 9: Épitaphe de Nmī fille de la reine Swā 138
6. Les épitaphes royales de Gao. — Nº 10: Epitaphe du roi Namākūrī, fils du roi Rwā (m. 663 = 1264-65) 139
7. Toledo. Inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm, tal como fué descubierta. Detalle de las palabras ابن حديدي .. 182
8. Toledo. Inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardūm, tal como fué descubierta. Detalle de la palabra تسعين 182
9. Toledo. Epígrafe fundacional de la mezquita de Bīb al-Mardūm, como está en la actualidad 183
10. Granada. Alhambra. El Partal desde el Peinador de la Reina Dibujo de Vivian 183
11. Granada. Alhambra. El Partal. Dibujo de Martín Rico 192
12 Granada. Alhambra. El Partal antes de la restauración de las viviendas árabes 192
13. Granada. Alhambra. Casas árabes del Partal en la primera mitad del año 1923. Fachada de poniente 193
14. Granada. Alhambra. Casas árabes del Partal en la primera mitad del año 1923. Fachada oriental 193
15. Granada. Alhambra. El Partal desde el Peinador de la Reina, después de la restauración 200
16. Granada. Alhambra. Decoraciones de yeso en una de las casas del Partal (foto anterior a 1917) 200

17. Granada. Alhambra. Decoración de yeso sobre una ventana de una de las casas del Partal (foto anterior a 1917)..... 201
18. Hallazgos numismáticos musulmanes..... 201
I. Don Ángel González Palencia (1889-1949)..... I *
19. Plano de la alcaicería de Sevilla y sus inmediaciones en 1771..... 444
20. Granada —«Diseño por planta de la alcaicería y calles que la circundan según su actual estado», dibujado en 1787 por don Tomás López (Arch. Gen. de Simancas)..... 444
21. La alcaicería de Granada y sus inmediaciones en los primeros años del siglo XVII, según la «Plataforma» de Ambrosio de Vico... 445
22. Inscripción procedente de Denia (Alicante), conservada en el Museo del Louvre, de París. (Véase el artículo del señor Lévi-Provençal en las pp. 183-186).. 445
23. Hallazgos de monedas árabes: Dobla del califa almohade al-Murtaḍà y dirhem almohade, ambos carentes de ceca..... 468

GRABADOS FUERA DE TEXTO

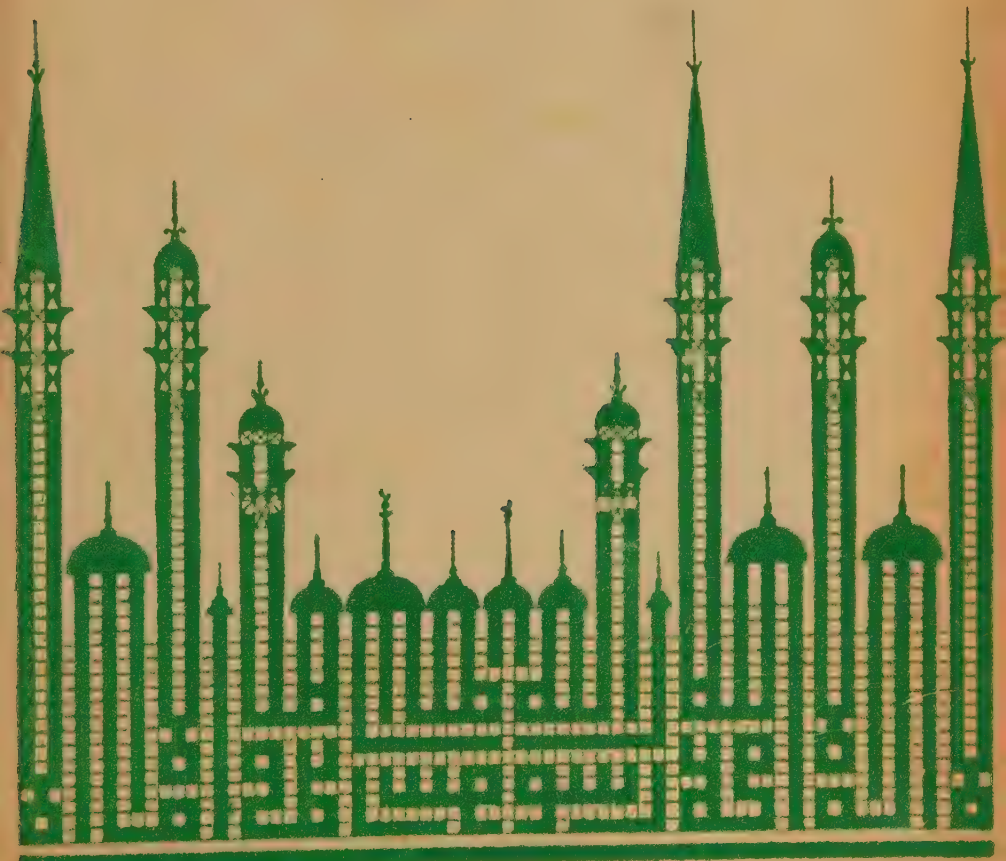
Reproducción del mapa idrīsī (secciones 1ª y 2ª del clima IV y parte de los climas IV y V) por K. Miller..... 60
Mapa A. Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī. Clima IV, secc. 1ª: Posición central de Toledo. Clima V, secc. 1ª: Rutas marítimas a Santiago..... 104
Mapa B. Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī. Clima V, secc. 1ª: De Coimbra a Santiago por tierra. El «camino francés»..... 112
Inscripción fundacional de la mezquita de Bīb al-Mardūm en Toledo..... 180
Granada Alhambra. Alzado meridional de las casas del Partal..... 196
Plans des mosquées: Origines et Califat omeiyade d'Orient..... 276
Plans des mosquées: Emirat omeiyade d'Occident, Aghlabides et Califat omeiyade d'Occident. 278
Plans des mosquées almohades... 286

* Intercalada entre las pp. 252 y 1.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XIV MADRID - GRANADA. 1949 FASC. 1

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

ا	(nada)	ز	z	ك	k	
آ	ā'	س	s	ل	l	
ب	b	ش	š	م	m	
ت	t	ص	ṣ	ن	n	
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h	
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w	
ح	ḥ	ظ	ẓ	ى	y	
خ	j	ع	'	ة	a	[estado absoluto]
د	d	غ	g	ة	at	[estado constructo]
ذ	ḏ	ف	f			
ر	r	ق	q			

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: اَ ā; يِ ī; وُ ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

א	(nada)	ז	z	מ	m	ק	q
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r
ג	g, gu	ט	ṭ	ס	s	ש	š
ד	d	י	y	ע	'	ת	t
ה	h	כ	k	פ	f o p		
ו	w	ל	l	צ	s		

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, י, ו, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

1976 : 1

1980 11
91-1